

لم يكن - ولا ينبغي ان يكون - منح جائزة نوبل
للآداب لادبيين يهوديين ، احدهما اسرائيلي ، مفاجأة لنا ،
نحن الادباء العرب .

فهذا دليل جديد على ان الاكاديمية السويدية لا
تصدر قراراتها بمنح جائزة نوبل عن تقييم موضوعي
للآثار الادبية التي تختارها ، بل عن انحياز سياسي تدخل
فيه اعتبارات شتى بعيدة عن التقدير المتجرد والمقياس
الادبي والفني دون سواه .

ان هناك جملة من المواقف والوانا من التصرفات
تثبت ان اختيارات هذه الاكاديمية كثيرا ما تنهض على
نزعات سياسية مشوبة او مشبوهة . ولا يغرب عن بالنا
انها منحت جائزتها قبل اعوام السني الكاتب السوفييتي
باسترناك على كتابه « دكتور زيفاجو » لا لشيء الا لان هذه
الرواية طبعت خارج الاتحاد السوفييتي . . . ولا يزال

«نوبل» بين انتماءين!

هناك كثير من الادباء العالميين الذين يستحقون هذه
الجائزة ، ولكنها لا تمنح لهم ، لان نتائجهم ، على روعة
الانسانية وقيمتهم الفنية الرفيعة ، لا يجد هوى في نفوس
المحكمين من اعضاء الاكاديمية ، ومن وراء اعضاء الاكاديمية ،
لانه يخالف مذهبهم الفكري او الايديولوجي .

وقد اصبح معروفا في جميع الاوساط ان ما يقود
اختيار نوبل انما هو بالدرجة الاولى الانتماء الراسمالي .
ونحن لم ننس بعد الصفعة التي ارسلها الفيلسوف العالمي
جان بول سارتر منذ عامين للاكاديمية السويدية حين
رفض قبول جائزة نوبل للآداب ، متهما اياها بالتحيز لثقافة
الغرب ، دون ثقافة الشرق ، وبوقوعها دائما في صف
الرأسمالية ، ضد الاشتراكية .

وصحيح ان جائزة نوبل منحت في العام الماضي الى
شولوخوف ، ولكن ذلك كان عملية تفضية وتمثيل ، وضربا

الآداب

مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر

ص.ب: ٤١٢٣ بيروت - تلفون: ٢٣٢٨٣٢

AL-ADAB : Revue mensuelle culturelle

Beyrouth - Liban

B. P. : 4123 - Tél. : 232832

صاحبها ورئيسها المسؤول

الدكتور سهيل إدريس

Propriétaire - Directeur
SOUHEIL IDRIS

سكرتيرة التحرير

عايدة مطر عجي إدريس

Secrétaire de rédaction
AIDA M. IDRIS

*

الادارة

شارع سوريا - بناية درويش

الاشتراكات

في لبنان : ١٢ ليرة ■ في سوريا ١٥ ليرة
في الخارج : جنيهان استرلينيان او ستة دولارات
في أميركا : ١٠ دولارات ■ في الأرجنتين ١٥٠ ريالا
الاشتراكات الرسمية : ٢٥ ليرة لبنانية او ما يعادلها

تدفع قيمة الاشتراك مقدما
حوالة مصرفية او بريدية

الاعلانات

يتفق بشأنها مع الادارة

من ذر الرماد في العيون لتضليل ، لا عمليّة تراجع او اقتناع او تعديل .

على ان دلالة الانحياز والتخطيط المسبق تبدو أشدّ نصوعا في اختيار اديبين يهوديين لهذه الجائزة ، في هذا العام ، وفي هذه الفترة بالذات .

وان المرء ليتساءل ، باديء ذي بدء ، عما اذا كان اديبان احدهما يدعى جوزيف عجنون ، والاخرى نيللي ساخس ، يستحقان فعلا مثل هذه الجائزة ، اذا قيست شهرتهما بشهرة اي ديب عالمي سابق منح هذه الجائزة . .

والواقع انه اذا لم يكن منح الجائزة لاديين يهوديين مفاجأة لنا ، من حيث التأكيد في الدلالة والتعمق في المفزى ، فقد كان مفاجأة لنقاد الادب في العالم ، على ما روت بعض وكالات الانباء ، من حيث جهل الناس لآثار هذين الكاتبين . وقد ذكر ان الكاتب الاسباني جوزيه ماريّا جيرونيلا قال انه لم يسبق له ان سمع شيئا عن هذين الكاتبين ، واعرب عن امله في ان تكون الجائزة قد منحت لهما بسبب استحقاتهما الادبي ، لا لاسباب سياسية او عنصرية .

ومما لا ريب فيه ان شهرة كاتب ما ، على النطاق

العالمي ، انما تقوم قبل كل شيء على نشر نتاجه في كثير من العواصم العالمية . فماذا كان حظ نتاج هذين الكاتبين من الشهرة العالمية ؟

تقول المعلومات ان عجنون هو اشهر كتاب اسرائيل ، ولكن كل نتاجه مكتوب بالعبرية ، وقليل من هذا النتاج مترجم الى الالمانية . وقد جاء في عدد جريدة «لوموند» الفرنسية الصادر يوم ٢١ تشرين الاول الجاري ان «معظم كتبه تبقى مجهولة من الجمهور الفرنسي» وان كتابا واحدا من كتبه قد ترجم الى الفرنسية ونشرته دار «البن ميشال» هو كتاب «قصص القدس» . اما كتبه الباقية، وهي «امس وقبل الامس» و «حتى الان» و «حكايات واساطير» و «الايام الماضية» و «ايام الاعياد» و «حكاية بسيطة» فلا يعرفها القراء الفرنسيون .

وجاء في العدد نفسه من الجريدة الفرنسية ان انار.نيللي ساخس «تبقى مجهولة كليا في فرنسا» اي ان اي كتاب من كتبها لم يترجم الى الفرنسية .

ولئن ذكرنا ان جميع ما قرأناه ، نحن ذوي الثقافة الفرنسية ، من انار كبار الكتاب العالميين ، انما قرأناه منرجما الى الفرنسية ، حق لنا ان نتساءل عن قيمة نتاج هذين الكاتبين ، وان نقول بكل اطمئنان : اليس عدم ترجمتها الى الفرنسية ، احدي لغات الثقافة العالمية ، دليلا على ان نتاجهما لا يتحمل في ذاته القيمة التي ترشحها لان يكون عالميا ؟

ولقد سألنا بعض اصدقائنا من ذوي الثقافة الانكليزية، وممن هم مطلعون اطلاقا كبيرا على النتاج الغربي المنشور عبر هذه اللغة ، فاكدوا لنا انهم لم يقرأوا شيئا بالانكليزية لهذين الكاتبين اليهوديين ، ولا يعرفون ان لهما نتاجا هاما ترجم الى هذه اللغة .

فاذا اضفنا الى ذلك شهادة الكاتب الاسباني جيرونيلا الواردة من قبل ، اصبح من حقنا ان نشك شكّا كبيرا في القيمة الحقيقية لانار هذين الكاتبين ، على المستوى العالمي ، وان نتساءل عن عساه يكون عجنون وساخس ازاء ادباء عالميين نالوا جائزة نوبل من قبل امثال مورياك وكامو وسارتر وشولوخوف وباسترنك وبرنارد شو وغراهام غرين وسان جون بيرس وفوكنر وهمنفواي وسواهم ممن طبقت شهرتهم الافاق وكانت لهم في حقول الفكر والادب مشاركة انسانية كبيرة ؟

ونستطيع الان ان نخرج من هذا التساؤل الى تقرير الحقيقة البسيطة التي تراود كل ذهن : ان هناك اذن سببا آخر ، غير سبب الشهرة والقيمة الفنية ، هو الذي

احدث مؤلفات الدكتور شاكر خصبك

الغرباء

« مسرحية »

مكتبة مصر بالقاهرة

الشيء

« مسرحية »

المكتبة المصرية ببيروت

الحقد الاسود

« رواية »

المكتبة المصرية ببيروت

يختفي وراء تعليل اسباب منح جائزة نوبل ، كما ورد في شهادة اكااديمية ستوكهلم الملكية حين ذكرت ان هـذين الكتابين « عبرا عن مأساة اليهود في العالم » .

ويبدو مما اورده الانباء ان عجنون ، المقيم الان في اسرائيل ، احد كبار دعاة الصهيونية ، وصديق ورفيق لبن غوريون ، وانه كما ممن شارك في بناء تل ابيب . كما ان نيللي ساخس تعتبر في كتاباتها « شاهدا على المصير اليهودي » .

واذن ، فان خلف اختيار نوبل سببا سياسيا وعنصريا ، بلا شك . ويزيد ذلك وضوحا انه يجيء في هذه الفترة التي تشن فيها اسرائيل حملة عالمية لكسب المزيد من العطف تجاه ما تقوم به او تنوي القيام به من اعمال العدوان على الحدود العربية .

نحن نعترف بان اليهود كانوا في كثير من انحاء اوربا ضحايا اضطهاد عنصري ، ونستطيع ان نتعاطف معهم على هذا المستوى ، وموقف الشعب العربي من الاقليات اليهودية ، حتى في احلك الظروف التي كان بالامكان استغلالها ، معروف بانسانيته وتسامحه ، ولكننا نرفض ان يتجاهل الآخرون ان اليهود لم يكونوا اقل اجراما من جلاديهـم حين اتوا ، بدافع عنصري بحت ، يفتصبون ارضا ليسـت ارضهم ، ويطردون شعبا كاملا من وطنه ليحلوا محله .

وتكریم كتاب يهود غنوا قيام هذه الدولة الفاصبة، وان لم ينل هؤلاء الكتاب الشهرة التي ترشحهم لمثل هذا التكریم ، انما هو انجياز مكشوف لا يملك ان ينفي عنه الشبهة .

ولو كانت اكااديمية ستوكهلم الملكية صادقة الشعور الانساني ، مجردة الحكم العقلي والمنطقي ، لما تجاهلت او تناسبت ان مأساة اليهود التي تكرم الاقلام التي صورتها ، قد جرّت الى مأساة تفوقها لانسانية ، فاستوت بذلك المأساتان ، وبطلت ، في مقياس العدل ، اسباب التقدير والتبرير !

ان بين الادباء العرب اليوم من صورّ نكبة فلسطين ومأساة النازحين ، ولا بد ان تصدر عاجلا ام آجلا اثار ادبية كبيرة تصور هذه المأساة على مستوى ادبي رفيع ، لان الاديب العربي لا يستطيع الا يستوحي هذا الحدث الخطير في حياة الشعب العربي ونهضته الجديدة ، ولكننا سنكون على قدر كبير من السذاجة اذا تصورنا بان جائزة نوبل ستمنح يوما الى اي اديب عربي يوفق الى تصوير مأساة النازحين العرب !

على ان ذلك لا يحول دون ان نتساءل ، بشيء من البساطة : اليس في ادباء العربية اليوم من نال شهرة في اوساط المثقفين الاجانب تفوق بما لا يقاس شهرة عجنون وبساخس؟ ألم يترجم طه حسين وتوفيق الحكيم وميخائيل نعيمة ونجيب محفوظ الى كثير من اللغات الاجنبية ، وحظيت مؤلفاتهم باقبال وتقدير كبيرين ؟

لقد سئل بعض القيمين عن جائزة نوبل ، ذات يوم ، على ما اوردت صحيفة تونسـية تصدر بالفرنسية : لماذا لم يفكروا قط بمنح الجائزة لكاتب عربي ؟ فزعموا أن السبب هو صعوبة اللغة العربية على الترجمة . . . فهل تكون العربية التي يكتب بها عجنون ، والتي لم تترجم فعلا إلا على نطاق ضيق جدا ، اسهل على الترجمة من العربية؟ اولم تترجم معظم اثار توفيق الحكيم الى الفرنسية والانكليزية والروسية، وفيها من النزعة الانسانية والبراعة الفنية ما يرشحها عن استحقال للوفوف الى جانب الاتار العالمية ؟

الحق اننا نسعر باننا نلهث هنا ، دون ما طائل ، وراء اسئلة وعلامات استفهام تجد اجوبنها وعلامات التعجب لها ببساطة ويسر : ان القضية تخرج عن ان تكون قضية تقدير ادبي حقيقي ، لتكون قضية رضوخ لضغط سياسي او عنصري تمارسه ، هنا ايضا ، الصهيونية العالمية . . .

ونحن الادباء العرب ، ألم يئن لنا ان نكف البتة عن الطموح الى ترشيح احد ادبائنا لجائزة نوبل ، هذه التي تضيف اليوم الى انتمائها للرأسمالية المستغلة انتماءها للصهيونية المجرمة ؟

سهيل ادريس

مواقف

سلسلة دراسات رائعة بقلم :

جان بول سارتر

في ست حلقات صدرت كلها

- | | | |
|-----|-----------------|---------|
| ١ - | الادب الملتزم | ٥٠٠ ق.ل |
| ٢ - | ادباء معاصرون | ٤٠٠ ق.ل |
| ٣ - | جمهورية الصمت | ٤٠٠ ق.ل |
| ٤ - | قضايا الماركسية | ٤٠٠ ق.ل |
| ٥ - | المادية والثورة | ٤٠٠ ق.ل |
| ٦ - | شبح ستالين | ٣٥٠ ق.ل |

منشورات دار الاداب

- ١ -

الفأس في الرأس بذا قضى الملك
فلا تجدفوا
هو الذي قضى ولن يصيبكم الا الذي قضاه
وكل شيء دبّرتة حكمة الملك
فلا تجدفوا
الخير منه وحده
والشر منه وحده
وهذه مشيئة الملك . .
فاستمسكوا بالصبر والايمان واحمدوا
وهل سواه ، هل سواه
على مكاره الزمان والحياه
يعنى له ويسجد ؟!

انت تغيرت

- ٢ -

فسّر لي معنى افعالك
كنت حبيبي ملكي الاوحد
لا الزم الا اعتابك
لا غير رحابك لي معبد
كنت حبيبي ، في قلبي
احضن وجهك كل مساء
فاذا رف على عيني جناح الصبح
اجسستك تملأ في قلبي -
تجويف القلب
تفمره بالدهشة بالفرح
لكن انت تغيرت
لكن انت تغيرت

تأهنة في القلوب

« من قصيدة المدار الفلق »

مات الملك :

- ٣ -

هوى ، هوى عرش الملك
ومات في انقاضه الملك
ليسقط الملك
ليسقط الملك

بعد التخلي :

- ٤ -

هملاً ، لا زاد ولا مأوى
لا مزقة صوف تدفع عني الرجفة
في هذا الليل

وحدي في فلوات الليل
مرتعد قلبي بالخوف
ابدا مرتعد بالخوف
ابدا تحت تحكم جسر يتكسر
او رحمة سقف ينهار
ابدا ارضي تهتز تميد
تدور بلا محور

من ينقذني من هذا الخوف
من ينقذني من هذا الخوف

العودة :

- ٥ -

عارية القلب رجعت اليك
عارية القلب اتيتك يا
متعالي ، يا نائي الدار
يا غائب ، يا ابدى الصمت
عتبي ، لو تسمعني ، عتب -
المنكسر المنسحق القلب

لم تفصلني دوما عنك
وترد يدي الممدودة نحوك -
في ضعف في قلة حولي
لم ترفع من دوني الاسوار
وتقيم من الظلمات جدارا فوق جدار -
فوق جدار

وتظل بعيدا انت
تعالى ، تتحصن بالصمت

ايروك صوتي الواهي ام
يخجلك ندائي لك
وانا ارفع بين يدي جراحي -
وضراعاتي لك

ايروك صوتي بعد صمودي
تحت توالي ضرباتك
وهوي سياطك فوق جراحي -
جرحا جرح

فتصم السمع وتناى ، تناى
ترفع من دوني الاسوار
وتقيم من الظلمات جدارا فوق جدار -
فوق جدار

بالحب سألتك ، حبي لك .

ايام غراس العمر نضير لم يلفح
بسموم رياحك لم يتيبس بالاعصار
ايام غراس العمر طري
وروي بكؤوس النور
يربو ، يهتز ، يساقط من
حولي رطبا
بالحب سألتك ، حبي ذلك الساذج -

حبي ذلك النضر
ايام يقيني مصباح
دري يتوهج في الصدر
لا أسأل ، لا اتساءل لا تطعن -

حبي سكين الشك
هل تذكره ذياك الحب ؟ معافى كان
ونقيا كان
طفليا لم يتلوث لم
يتعكر بوحول الاكدار
لم يسحقه ما خطت لي
كفك في لوح الاقدار
بالحب بذالك الحب سألتك -

ارجع لي
حبي ، ارجع لي قلبي الطفل
وأضئ مصباحي المطفأ في
صدرى يا مطفىء مصباحي
يا مطفىء مصباحي انت
بصواعق برقك ورعودك
اشعله ، ارقعه ، قرّب لي
وجهك من دائرة النور
فغياض حضورك يحبسني
في العتمة ، في شرك الديجور

لو تسمع يا ابدى الصمت
عارية القلب اتيت
اخبط في الليل الفاشي في
وحل الاكدار

لو تفصل عني بالامطار
لو تؤويني وتذرني

لو تجعل لي من نور حضورك -

مأوى يحميني ودثار

فدوى طوقان

نابلس

من العدم إلى الوجود

دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه « الوجود والعدم »

بقلم الدكتور أنطوان المقدسي

ان نقل (الوجود والعدم) الى العربية ونشره حادثة ثقافية هامة لا لان كتاب جان بول سارتر اثر فلسفي كبير فحسب ، بل لانه يطرح على المثقف العربي جملة مشكلات اذا ما نوقشت بروح موضوعية نزيهة زادت في وعيه للمرحلة التاريخية الراهنة . ان الكتاب مركز حول الحرية كعقوبة ينبثق منها العالم الانساني ، في اعدام للموجودات المتحققة بما فيها الماضي ، لاستعادتها في معنى جديد . وكأنه يرى في الوجود الانساني قوة انفتاح مطلقة ، وانتقالا مستمرا من العدم الى الوجود ، أي من السكون والجمود الى الحركة والتجدد . وقد ركزنا بحثنا حول هذه النقطة بالذات ، فعسى ان نكون قد تمكنا من تحديد أهم أبعادها . ان الكتاب ، ككل اثر فلسفي هام ، لا يلخص ، بل يجب ان يقرأ بهدوء ، وعندئذ يجد الانسان وراء المصطلحات الفلسفية الصارمة ما يحركه من الداخل ويدفعه الى التأمل في وجوده وفي وجود العالم .

ونشر عام ١٩٤٠ « خطوط لنظرية الانفعالات » وهي تطبيق اخر لمنهجه الظاهراتي ، وعام ١٩٤٣ مسرحية « الذباب » .

وكانت هذه المؤلفات بمثابة تمهيد للمذهب الفلسفي الذي كان يتكامل تدريجيا في ذهنه حتى يأخذ شكله الاكمل في « الوجود والعدم » .

أجل لم يكن سارتر مجهولا عندما نشر « الوجود والعدم » ، فقد كانت مؤلفاته الادبية منها والفكرية على حد سواء (اذ سرعان ما تتمدد الفكرة المجردة عنده الى طاقة) ، أشبه شيء بصدمات تهز النفس كلها لا العقل فحسب وتوظفها من جمودها ضمن الاعراف السائدة والاطر التقليدية .

ومع هذا فقد قوبل المؤلف الشامل الاول لسارتر بشيء من اللامبالاة والذهول . الآن السزمن زمن حرب والناس - حتى الفلاسفة منهم - بشغل شاغل عن التفكير المحض ؟ أم لان الكتاب تجاهل اطر الفلسفة التقليدية ومفاهيمها لينشئ عالما فكريا مبتكرا ومناخا فلسفيا جديدا ؟ ربما كان السبب الاخير هو الاهم ، فقد حسب الاخصائيون الكتاب ضربا من العبث بالفلسفة والتشكيك بها ، ولكن ما أن تمر موجة الدهشة الاولى حتى يبدو الكتاب على حقيقته ، محكم البنيان قوي الحجج غنيا بالتحليلات المبتكرة ، غنيا بالكر والفر ان صح التعبير ، كمادة سارتر ، وفي كل الاحوال فهو من انشاء فيلسوف بكل ما في هذه الكلمة من قوة ومن انشاء أديب موهوب وامير من امراء البيان . وبالفعل فسرعان ما اقبل القراء عليه ، اذ اثار الاعجاب والفضول عند الذين قرأوه كسله أو بعضه ، فأحبوا المؤلف وان لم يفهموه الفهم كله . وتتوالى طبعاته حتى ليكاد هذا الكتاب المستعصي على الاخصائيين يلقي من الرواج ما تلقاه الروايات البوليسية .

صدر كتاب « الوجود والعدم » عام ١٩٤٣ . كان جان بول سارتر ، اذ ذاك ، وقد أدرك الثامنة والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه ، فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرسا في ثانوية كوندورسييه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

كان من المتوقع ان يصبح في طليعة الاساتذة الجامعيين ، فقد تخرج من المعهد العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ ومارس مهنة التعليم نيفا وعشر سنوات فأصبح من امراء الكلام . ومع ذلك فعما قريب سيعتزل التدريس ليكافح بقلمه ولسانه وسلوكه ، فالتاس في زمن يجب ان تتحول الفكرة فيه مباشرة الى عمل ، والكلمة الى طاقة تؤثر في الواقع الحي .

لم يكن في ذلك الوقت اسم سارتر مجهولا ، لا في المحافل الفلسفية ولا في الاوساط الادبية ، فقد نشر عام ١٩٣٦ أولى محاولاته الفلسفية « المخيلة » كما نشر مقالا ما يزال من أسس فلسفته - « علو الانا » (١) ، وعام ١٩٣٨ أولى رواياته - « الغثيان » - التي كشفت عن الوجود (existence) كشفا تجريبيا ، كما انها صنفت البشر في فئتين « القلدرون » (salauds) و « المخادعون » (tricheurs) وسيصبح هذا التصنيف من مقولات وجودية سارتر . ونشر عام ١٩٣٩ « الخيالي » أو سيكوفينومولوجيا المخيلة حيث عرض الخطوط الاولى لمنهجه الظاهراتي (الفينومينولوجي) ، ومجموعته القصصية الاولى « الحائط » حيث طبّق علم النفس التحليلي على دراسة الانسان والكشف عن نزعاته .

(١) تقيدينا في هذا المقال لا يبعد حد ممكن بمصطلحات الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم » .



تلك بعض الفكر التي سرعان ما انتشرت في أوروبا بتأثير كافكا وكيركجارد وتناولتها المسرحية والشعر . والرواية والمحاولة ، وعبر عنها بحرارة أدباء من مقياس البير كامو وجورج باتالي وبرديف وغيرهم وغيرهم في كتب أصبح بعضها معروفا عند القارئ العربي . كأسطورة سيزيف والانسان المتمرد وغيرهما .

هذه الموضوعات هي التي كوَّنت بتلازمها مع ظاهراتية (فينومينولوجيا) هوسرل الوجودية السارترية وغيرها . اذ ان المنهج الظاهراتي الذي يقوم على وصف الظواهر (ما يبدو من الوجود للشعور) والانتقال منها بالتعليق الى ماهياتها واسسها (التي هي اسس الوجود) هذا المنهج هو وحده الذي يلائم فلسفة قصدها الاول تعميق وتعقيل تجربة الشعور عند انسان أخذ يشعر اكثر فأكثر انه يحيا في عالم يتنكر له ويسحقه .

والجامعة ، ماذا عنها ؟

كانت الفينومينولوجيا قد بدأت تبسط نفوذها على بعض معاقل التدريس في ألمانيا مع هوسرل ومساعديه وتلاميذه وكذلك الوجودية مع يسبرز . ولكن الفلسفة بجمليتها ما تزال تعيش على ارث القرن التاسع عشر ممثلة في تيارات أهمها ثلاثة :

- ١ - الكنتية الجديدة مع كوهن ونثروب وكسيرر .
- ٢ - المثالية الهجلية كما تكونت عبر رينوفيه وهملين ثم امتزجت مع الكنتية مع برونشفيك وآلين .
- ٣ - وضعية أوغست كونت التي كانت على أساس ايديولوجية البورجوازية الحاكمة في فرنسا بين الحربين .

لم تكن الوجودية عام ١٩٤٣ امرا جديدا في عبالم الفكر والادب لا في فرنسا ولا في أوروبا ، فقد كهونت بين الحربين العالميتين تراثا لا يستهان به .

فمؤلفات غبريل مرسيل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر « يوميات ميتافيزيقية » كان قد بدأ بكتابتها أثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم اتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب « الوجود والملك » ، كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٣٨ اثنتي عشرة مسرحية .

وعام ١٩٢٧ نشر لويس لافيل (الذي أصبح بعدها استاذ في الكوليج ده فرانس) ، كتاب « الوجود » ، وعام ١٩٣٧ كتاب « الفعل » وفيهما كما في بقية مؤلفاته حاول ان يدمج الوجودية في الافلاطونية كما حاول بذات الوقت رينيه لوسين دمج الوجودية في المثالية .

وفي ألمانيا نشر كارل يسبرز عام ١٩٣٧ « خلاصة وجودية » في الاجزاء الثلاثة من مؤلفه الاساسي « فلسفة » ، وكان قد نشر عام ١٩٢٢ دراستين الواحدة عن سترندبرج والثانية عن فان جوح ، وبعدها دراستين الواحدة عن نيتشه عام ١٩٣٦ والثانية عن ديكرات عام ١٩٣٧ حيث طبق مقياسه على اثنين من اعلام الفكر الغربي .

اما هيدجر فكان قد نشر عام ١٩٣٧ الجزء الاول من « الوجود والزمان » حيث أنشأ « الانطولوجيا الاساسية » ، ويقصد بها الكشف عن ابعاد الآنية (١) «Dasein» ومقوماتها ، اي الانسان كنقطة ممتازة

فيها ينكشف الوجود ويتحدث . ومع ان هيدجر لا يزال حتى الان يفصل فصلا كليا بين تأملاته الانطولوجية وبين الوجودية (خصوصا في شكلها السارترية) ففي « الوجود والعدم » استعادة لعدد من موضوعات « الوجود والزمان » الهامة ، ومنها : زيف الوجود الانساني العادي ، خطيئته ، تناهيه ، عبثية مشروعاته ، الخ . وقد يكون اهم مما تقدم ، على أهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكون نتيجة للاحداث الخطيرة التي عصفت بأوروبا والعالم بين الحربين العالميتين وهو الذي يفسر ما لاقتته من رواج كبير في تلك الفترة روايات فرانز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كيركجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي والمتاهات التي يضيع فيها فكره والتساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جوابا حتى يستقيم أمره ، وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن المطلق ، مصدر انبثاقه ، خطيئته الاصلية (الخطيئة القائمة في كيانه) والتي تجره نحو الهاوية ، لا معنى الوجود بذاته ، لا معنى الجهد الانساني في عبثيته ، الخ . .

(١) كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية يقول الغزالي فسي تفسيرها « عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » - يوسف كرم - العقل والوجود ص ١١٦ .

المسألة الانطولوجية

يبدأ « الوجود والعدم » بمصارعة المسألة الاولى - وربما الوحيدة - في الفلسفة ، تلك التي ، كما يقول أرسطو « أثرت وما تزال تثار » ، وستبقى أبدا موضع اشكال » (ما وراء الطبيعة ٢٧ ١٠٢٨ ب ١ - ٤) ، ألا وهي مسألة الوجود :
ما الوجود في الموجود ؟
ما الوجود بالنسبة لكل ما هو موجود ؟
كانت الحدس الاساسي للفكر الاغريقي قبل سقراط ، ثم صاغها أفلاطون وأرسطو ، وأصبحت بعدهما تلك التي تركز فيها مشكلات الفلسفة ، وبها تقوم .

وتغيب المسألة في صياغتها القديمة من أفق الفلسفة بعد ان سدد لها كمنط ضربة محكمة في « نقد العقل النظري المحض » فيعيد لها هيدجر أولويتها في « الوجود والزمان » ولكن هذا الفيلسوف يقتصر في « الانطولوجيا الاساسية » على تمهيد الطريق لاستعادتها ، وما يزال حتى الآن يعد المناخ الفكري الذي سيبحث فيه « الوجود » وتبحث معه العبقرية القريبة في أصلاتها الاولى .

يبدو غرض « الوجود والعدم » واضحا في عنوانه الثاني (بحث في الانطولوجيا الظاهرية) فهو محاولة للاجابة على السؤال الاغريقي استنادا الى الطريقة الفينومينولوجية ، كما يبدو ايضا من الاسطر الاولى اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد الطريقة ممهدا للجواب ، في صفحات هي من أجود أدب سارتر الفلسفي . يقول :
« حقق الفكر تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد من ذلك الى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة والى استبدال واحدة الظاهرة بها (١٣) (١) ، وبهذا » تم التخلص اولا من تلك الثنائية التي تضع في داخل الوجود تقابلا بين الظاهر والباطن » (١٣) كما تم التخلص من الثنائيات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا فعل ينزع نحو القوة ، ولا جواهر تبدو منها أعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي (١٤ - ١٥) ، فالظاهرة (ما يبدو من الوجود للشعور) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة هي « النسجي - المطلق » (١٤) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم - الخلفية » الذي أشار اليه نيتشه ، الايجابية المليئة .

ان الاشياء لا تخفى وراءها قوة سرية توجهها ، فالروح والمادة ، والقوة والطبيعة ، الخ ، ليست اكثر من

وهكذا فان الجامعة كانت ما تزال تتجاهل الافق الجديد الذي أخذ يستهوي الجيل الفلسفي الناشئ ، وهو يبشر بعطاء كبير .

لقد بدأت تتزعزع أسس الفلسفة التقليدية ولكنها لم تتقوض . ويخيل للمرء اذ ذاك ان البرغسونية هي التي ستكون الوريث الطبيعي لكل هذه التيارات ، فقد تكونت في الثلث الاول من القرن العشرين روحانية شاملة أخذ بها في فرنسا عدد من كبار المدرسين وقادة الفكر ، ولكن سرعان ما يتبين للنظر الدقيق ان البرغسونية نغم شارد من القديم القديم ، وان الافلاطونية التي بعثت مع برغسون عبر اسبينوزا وحيوية القرن التاسع عشر لا يمكنها ، على غناها وأفقها الرحب ، ان تجيب على كل الاسئلة الملحة التي كانت تطرحها المرحلة التاريخية اذ ذاك على الانسان .

فالزمن زمن قلق وصراع :
قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في اقدس مقدساتها .

وصراع بين الطبقات والمسكرات والايديولوجيات - أو قل بين قوى قذفت من أعماق اللاشعور ، صراع طاحن يجبر الافراد والجماعات على الانتخاب بين الوجود والعدم .

في ذلك الجو المشحون بالعنف وضع سارتر مؤلفه الكبير لي طرح المسألة - مسألة الانسان - من أساسها الاول ، وبمختلف أبعادها طرحا جديدا كان نقطة الانطلاق لمذهب وجودي ما يزال حتى الآن بالرغم من كل التحولات التي طرأت على أوروبا ، وبالرغم من كل التحولات التي طرأت على فكر سارتر ، يحتفظ بالكثير من قوته وشبابه .

صدر حديثا

الله سجد تموت واقفة

للشاعر معين بسيسو

كما تموت الاشجار واقفة ، كذلك يموت الانسان خلف متراسه ...

ديوان الصق فيه الشاعر وجهه بالشمس ، ومن حوله كانت اشجار جديدة تولد من قبلات الصواعق ..

الثنى ٢٠٠ ق. ل

منشورات دار الاداب

(١) الارقام بدون اي اشارة اخرى تدل على صفحات الكتاب

في ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشر دار الاداب .

مفاهيم عامة تشير إلى مجموعة علائق بين ظواهر هي وحدها موجودة . « ان عبقرية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها ؛ انها الاعمال منظورا اليها على انها جماع تجليات الشخص » (١٥) « لقد رددنا الاشياء الى المجموع المرتبط من تجلياتها » (٣١) ، واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها . « والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لانها تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

وهذه الدراسة ، هذا الوصف ، يمكننا ، اذا ما كان دقيقا ، من ان ننشئ الانطولوجيا (علم الوجود) على اسس لها من اليقين ومن الموضوعية ما للعلوم (١٨) . ويبدل سارتر كل الثنائيات بواحدة ، هي ثنائية « المتناهي واللامتناهي » ، أو كما يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » اذ ان الوجود كله في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت امكان لا نهاية له من التجليات أو الظواهر (١٥) .

وكما تقضي « واحدة الظاهرة » على التعارض القائم في الوجود على شكل ثنائيات ، فهي ايضا تقضي على التعارض القائم في المذاهب في ثنائيات كثيرة ، منها بشكل خاص ثنائية الواقعية والمثالية (والمادية والروحية) التي تقسم الفلسفات على شكل مصطنع منذ ديكارت حتى ايامنا الى زمرتين متصارعتين يصعب التوفيق بينهما ، وتوقع الفلسفة في اشكالات لا حصر لها .

يقول سارتر : « أثبتنا عن طريق فحص الشعور ... ان وجود الظاهرة لا يمكن بأي حال من الاحوال ان يؤثر في الشعور وبهذا نحينا تصورا واقعيا لعلاقة الظاهرة بالشعور ، ولكننا بينا ايضا ... ان الشعور لا يمكن ان يخرج من ذاته ... لتكوين موجود عال ... وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمشكلة » (٤١) .

وبقول اخر ، لا نرى في مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع (الاشياء) ، والذات (الشعور) لا نعلم كيف يجري التلاقي بينهما الا اذا الحقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، أو العكس كما تفعل الواقعية والمادية . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى نومن قائم وراء العالم كما زعم كنت (١) ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضاء تنطبع فيها الاشياء على شكل احساسيس كما تزعم التجريبية مع لوك ، وليس جوهرها كما يزعم ديكارت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحية ، وليس انعكاسا للتحويلات الخارجية ، كما تزعم الماركسية ، على الاقل في الشكل الذي أورثه أنجلز لخلفائه .

ان سارتر يرفض دفعة واحدة كل هذه المذاهب ، ويعتقد انه فندها وحل اشكالاتها بنظرية جديدة في الشعور ، هي واحد من اركان فلسفته ، وخلاصتها :

(١) النوم في لغة كنت الموجودات كما هي بذاتها لا كما تبدو لنا .

ان الشعور ليس شيئا بين الاشياء (ليس جوهرها ، ليس قوة ، الخ (٣٠)) ، بل هو لا وجود يحيا من الموجودات ، عدم يتغدى من الاشياء ، ان صح التعبير . وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشياء فسخه فاصله ، ولا يمكن ان ينشأ بينه وبينها تعارض ما . ومنسكلة المعرفة في شكلها التقليدي زائفه .

« ان المعرفة تضعنا في حضرة المطلق » (٣٧٥) . ولكن الشعور ليس مراد عاكسه ، بل هو ، كما يقول سارتر ، « انعكاس - عاكس » لانه ، في الوقت الذي يتلقى الاشياء (التي تنعكس فيه) ينعتل منها باعدامه اياها .

تلك هي فعاليتها الخاصة والمميزه ، ان يعدم (ينفي) نفيها فعلا (الظواهر ، اذ بهذا يمكن ان تبدو له ، ويمكنه ان يرتبها في عالم اساني ذي معنى . ويوضح سارتر معنى الاعدام (néantisation) في المثال التالي فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان المأ في كل مكان . ولكن حين ادخل المقهى باحثا عن بطرس (زيد من الناس) نترتب الاشياء كأساس عليه يجب ان يبدو بطرس كتشكل ، وهذا الترتيب اعدام اول ، اذ فيه تتلاشى الاشياء ومن تم الوجوه وتنحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي ابحاث عنه . فاذا ما عثرت عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهر ويتلاشى بأن واحد ، واذا لم أعثر عليه فغيابه ليس هنا وهناك . ان بطرس غائب عن المقهى كله ، وغيابه ما يبرح يعدم اشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكلا - أو يصبح العدم شكلا - يتبدى على اساس من الاعدام المستمر . اذن القضية « بطرس ليس هناك » حكم عقلي نطلقه في عيان (حدس) لاعدام مزدوج (٥٩ - ٦٠) ونقول بتعبير ارسطاطالي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور ، وبه يدخل العدم على الوجود .

وهذه حادثة اولى انطولوجيا ، اي في المطلق ، وبها يصبح الوجود في ذاته (الاشياء) انسانيا ، اي عالما ذا مدلول بالنسبة للانسان .

يقول سارتر : « اللاشيء هو الآنية (الواقع الانساني) نفسها ، على اعتبار انه السلب الجذري الذي به ينكشف العالم » (٣١٧ - ٣١٨) .

ويقول : « الآنية في الوجود من حيث انه في وجوده ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد للعدم في حزن الوجود » (١٦٠) .

ويقول : « ان انبثاق الانسان وسط الوجود ... يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الاصلية لهذا الانبثاق هي السلب ... ان الانسان هو الموجود الذي به يأتي العدم الى العالم » (٨٠) .

بالاعدام ينسلخ الشعور عن الاشياء ، وايضا عن ماضيه ، أي عن كل ما له صفة الوجود الثابت ، فيقيم بينه وبين موضوعه فسحة بذات الوقت تفصل وتجمع

بينهما هي العدم .

وكما ان الشعور بعدم موضوعه فهو بعدم ذاته . يقول سارتر : الوجود الذي به يأتي العدم الى العالم « ينبغي أن بعدم العدم في وجوده » أي أن يكون عدم ذاته (٧٨) . وبهذا المعنى يطلق عليه سارتر اسم الموجود لاجل - ذاته ، والخط (-) يشير اعتياديا ، في لغة سارتر وهيدجر الى ان الارتباط البوئيق بين الحدين لا يمكن ان يتحول الى اتحاد بينهما .

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه نحو الاشياء . وتحد ذاته ، دون أن يستطيع الاتحاد بأحدهما . وهذه الحركة هي ما يسميه سارتر « العلو » (transcendence) « والعلو تركيب مؤلف للشعور » (٣٨) .

من المعلوم ان الظاهرية (الفينومينولوجيا) تقوم على « الاحالة » أو « القصد » (intentionalité) كما يقال ايضا ، وكلمة « احالة » في مدلولها اللاتيني (in - tensio) تعني الاتجاه نحو ... التطلع نحو ... ومثلها كلمة (ex - tase) : الخروج من الذات ، او ان يوجد الانسان خارج ذاته ... (التخرج في لغة الدكتور بدوي) .

والكلمتان مترادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة « علو » أو « التعالي » كما يمكن ان يقال ايضا . ويقرن سارتر بين حركتي العلوم والاعدام ، كما يقرن الاثنين بالوجود والمعرفة ، عندما يكتب : « ان المعرفة في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة : ان « ثم » وجودا ، وان الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم ... ان المعرفة لا تضيف شيئا الى الوجود ولا تخلق شيئا ، وبها لا يثري الوجود ، لأن المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط ان ثم وجودا » .

ويضيف بعدها :

« ونحن نطلق كلمة « علو » على ذلك السلب الباطن المحقق الذي يكشف عما هو في - ذاته بتعيين ما هو من اجل ذاته في وجوده » (٣٦٣ - ٣١٥) .

ويلتقي سارتر في نظرية المعرفة هذه مع افلاطون وديكارت وغيرهما ممن يجعلون المعرفة مرادفة للوجود ، والوجود هنا عالما - عالم الانسان - الذي يتحقق (يصبح واقعا) في مشاريعنا ، ومشاريعنا نتيجة لحركة العلو ، وهذه أساسها في حركة الاعدام .

وهكذا يميز سارتر في الوجود بين منطقتين (régions) (٤١) على حد تعبيره ، هما الموجود لاجل - ذاته ، والموجود في - ذاته . ولما كان هذا التمييز هو الأساس الاول الذي يشيد عليه الانطولوجيا (علم الوجود) الجديدة فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفا مبدئيا ، ثم على ضوءه ينشئ الكتاب كله ، واخيرا يبرره فلسفيا في الخاتمة (الفقرة الاولى) عندما يكشف

عن منطقة ثالثة في الوجود .

وتتلخص خصائص الوجود في ذاته بما يلي :

متحد في ذاته وممتلىء بها ، فلا توجد مسافة في داخله ، مظلم ، متكتل ، ايجاب مليء ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يحيل الى أي شيء اخر ، أي لا يعقد أي صلة ، لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبق عليه القبل والبعد ، لا هو في زمان ولا هو في مكان ، لا منفعل ولا فاعل ، لا علة له ، جائز بجواز مطلق ، ومع انه ليس واجبا ، فليس مشتقا من الامكان .

(الفقرة ٦ من المقدمة) .

وبعد ن يفصل سارتر ما لخصنا ، يقول : « انه زائد لا نستطيع اشتقاقه من أي شيء اخر ... غير مخلوق وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بوجود اخر ، ولهذا هو زيادة (de trop) بالنسبة للسرمدية » (٤٥) . ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الموجود يوجد ،

الموجود هو في ذاته ،

الموجود هو ما هو » (٤٥) .

فاذا عكسنا هذه الخصائص نحصل على الموجود لاجل - ذاته ، فهذا :

١ - هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو . يقول سارتر ، فعندما تبدو للشعور شجرة يصبح اياها ، ولكن على نحو مغاير لها ، لانه ليس هو هي ، وان كان يستمد كيانه منها في لحظة مشاهدتها .

٢ - وليس في - ذاته لانه باستمرار في موضوعه دون ان يتمكن من الاتحاد به ، اذ في مثل هذه الحالة يصبح شيئا بين الاشياء ، بل لا نستطيع ان نقول عنه انه ذات لان الذات تتلاشى في تحققها .

يقول سارتر : « لا يمكن للفاعل ان يكون ذاتا لان التطابق مع الذات يزيلها » (١٥٨) .

ثم يضيف ما خلاصته : انه حاضر لذاته ، وهذا الحضور ليس ملئا للوجود ، كما ظن الفلاسفة ، بل يفترض ، على العكس ، ان شيئا يفترض الانفصال ، والفاصل ليس مكانيا ولا زمانيا ، انه لا شيء ، انه العدم الذي يفصل ، باستمرار ، الشعور عن موضوعه وعن ذاته (١٥٧ - ١٥٨)

٣ - واخيرا ليس « هو » أي ليس موجودا ، لانه ليس متحققا ، بل هو دوما في طريقه الى التحقق ، انه في جوهره مشروع وجود ، واذا نظر اليه فيما تحقق منه فهو « قد كان » .

ونلخص هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدجر ويردها مرارا في ثنايا الكتاب :

« الشعور موجود في وجوده تسأل عن وجوده » ، او في ترجمة اخرى « الشعور موجود يثير مسألة وجوده ضمن هذا الوجود » (٣٩) .

- التمهة على الصفحة ٦٥ -

ما قيمة الحوار ؟
ما قيمة الحوار ؟
ما دمت يا صديقتي قانعة
بأنني وريث شهريار ..
أذبح ، كالدجاج ، كل ليلة
الفا من الجواري ..
أذيب في الاحماض كل امرأة
تنام في جواري ..

● لا أحد يفهمني ..
لا أحد يفهم ما مأساة شهريار ..
حين يصير الجنس في حياتنا
نوعا من الفرار
مخدرا نشمه في الليل والنهار ..
ضريبة ندفعها بغير ما اختيار ..
حين يصير نهدك المعجون بالبحار
مقصلتي ..
صخرة انتحاري ..

● صديقتي ،
مللت من تجارة الجواري
مللت من مراكبي
مللت من بحاري
لو تعرفين مرة ..
بشاعة الاحساس بالدوار
حين يعود المرء من حريمه
منكمشا كدودة المحار ..
وتافها كذرة الغبار
حين الشفاه كلها
تصير من وفرتها
كالشموك في البراري ..
حين النهود كلها
تدق في رتابة
كساعة الجدار

● لن تفهميني أبدا ..
لن تفهمي أحزان شهريار ...
فحين ألف امرأة .. ينمن في جوارى ..
أحس .. أن لا أحد
ينام في جوارى ..

نزار قباني

✱ من ديوانه الجديد « الرسم بالكلمات » الذي يصدر قريبا .

ديوان شهريار

قراءة - الفكر والسياسة في العراق

الأبحاث

بقلم امير اسكندر

لا أحب ان ادخل الى مناقشة الأبحاث التي تضمنها الممد الماضي « الاداب » دون ان اتوقف لحظة عند المقال الافتتاحي الذي كتبه الدكتور سهيل اديس تحت عنوان « قضية أنسانية » ، والذي اثار فيه قضية الكتاب العراقيين الذين اسقطت عنهم «الجنسية» في ظروف كان العراق يخضع فيها لحكم صافط ، كابت ، لطافات الشعب العراقي وقواه الوطنية والاشتراكية . ولقد كان الامل يراود كل الوطنيين والاشتراكيين في جميع انحاء الوطن العربي الكبير في ان تتدارك الحكومة العراقية الجديدة - التي كانت تضع ضمن مبادئها الاولى مشكلة حل القضية الكردية وتوحيد القوى الوطنية في العراق - تلك الاوضاع الجائرة بالنسبة لباقية من اخلص واذكى ابناء الشعب العراقي تناثرت بين بلدان اوروبا . . ولكن الامل ظال امده ، والرجاء امتدت حباله ، ولم يتخذ بعد أي قرار يضع حدا لذلك الوضع الخاطيء من الناحية القانونية والقومية والانسانية . ولا أحد يعرف السر في هذا التعطيل لحل المشكلة التي تشبه جرحا ينزف في جسد العراق على السدوم . . والمخلصون جميعا تقضيتنا العربية يرفقون باهتمام بالغ موقف الحكومة العراقية من هذه المشكلة . فالعراق جزء عزيز من وطننا العربي ، وضلع اساسي في بناء قوميتنا العربية ، ووجدته الداخلية هي الجوهر الحقيقي لأي اتجاه وحدوي واشتراكي على الصعيد العربي . . ومن ثم فاننا نضم صوتنا الى صوت الدكتور سهيل اديس ، وإلى اصوات كل المحبين للعراق ، وكل الحريصين على تقدمه وازدهاره وسيهر في طريق الوحدة العربية الشاملة ، ولا ينادي هذا الصوت بأكثر من ان تتوحد الجبهة الداخلية في العراق ، وان تتآلف وتتساند كل قواه الثورية ، فليس ثمة سوى هذا الطريق . . نحو الوحدة الحقيقية . . والاشتراكية الصحيحة .

ثم ندخل الى ابحاث الممد الماضي . . فنجدها ثلاثة أبحاث او - على الاصح - ثلاث مقالات وندوة . الاول عن كتاب « اصول الدافع الجنسي » لكون ولسن ، والثاني عن « توينبي والحضارة م والثالث عن « الام في قصص جوركي » . . اما الندوة فهي عن رواية نجيب محفوظ « ثروة فوق النيل » .

اما المقال الاول فهو اصول الدافع الجنسي عند كون ولسن وقد كتبه الاستاذ سمير كتاب . والملاحظة الاولى التي تخرج بها بعد الانتهاء من قراءة المقال ، ان الاستاذ سمير كتاب قد تحدث في كل شيء الا الموضوع الاصلي الذي يشير اليه عنوان مقاله . لقد بدأ الكاتب بلمحة عن تطور تاريخ الفلسفة ، ثم دخل الى مبررات قيام الفلسفة الوجودية والدوافع الحضارية التي خلفتها ، ثم فكرة سريعة جدا عن كون ولسن نفسه وعن وجوديته الجديدة ، ثم . . لا شيء يذكر عن الكتاب نفسه . . ولا ادري ما السبب في ذلك ؟ لقد كان المفروض ان يتعرض الكاتب بالعرف والتحليل والمناقشة لكتاب ولسن . ولا تشفع له كلمة «حول» التي وضعها قبل عنوان كتاب ولسن لكي تفييه من المهمة الاساسية لمقاله . . ولعله لو كان قد تعرض على الاقل للمؤلف نفسه ، ولقيمة كتابه في سلسلة انتاجه ، ولتأكيد أهمية هذا الكتاب بالذات في الإشارة

الى نظرية ولسن الخاصة لكان قد افادنا بشيء ما ، ولكن الذي حدث انه قدم لنا بضعة « خواطر » مبتسرة عن تطور الفلسفة ، وفيمة الوجودية كنتاج لرحلة حضارية مأزومة . . ثم ختم خواطره بحكم خطير ما كان له ان يتورط فيه وما كان مقاله نفسه يتخمله وهو « انه فنر حضارة متقدمة ، مهما قيل عن تفسخها ، ونحن ليست عندنا حضارة ، لان الحضارة تقوم اولا بالفكر الحر الذي ينسف كل تراننا الموبوء المحنط . ان ازمة الغرب ومشاكله ليست ازمنا ولا هي . مشاكلنا . ازمنا بسيطة التمرير : ان نسرد ونحور ادميتنا وعقلنا اولا ثم نبني حضارة جديدة » . ولا أعرف كلمات غير مبررة لا منطقيا ولا تاريخيا مثل هذه الكلمات . واكاد ان افول انها كلمات غير مسئولة . ولك ان تتامل فقط هذه القضايا الثلاث الكبيرة التي وردت في هذه الفقرة : « نحن ليست عندنا حضارة » ، « كل تراننا موبوء ومحنط » ، « نحن نحتاج الى تحرير ادميتنا وعقلنا كي نبني حضارة جديدة » ، الا يدعو هذا الكلام الى الفرع لا من طبيعة هذه الاحكام وحدها ، لا لان هذه الاحكام من قبيل الكلام الذي يلقي على عواهنه دون تحديد ودون رصيد حقيقي من العلم والثقافة والمعرفة التاريخية بالماضي والمعرفة الحقيقية بالحاضر ، بل لان واحدا من متقينا - ولعله ليس واحدا فقط - يفرط في تحميل مسئوليته بازاء تاريخ شعبه ولا يفعل شيئا أكثر من ان يلقيه في المقابر الكئيبية حيث الجثث والتراب والروائح الكريهة ، ثم يلقي علينا درسا حكيما في ضرورة ان نسترد ادميتنا وحرية عقولنا حتى نبني حضارة جديدة .

ولست اريد ان اناقش هذه القضايا التي حكم فيها الاستاذ سمير كتاب بثقة يحسد عليها في هذه العجالة ، ولكني اريد فقط ان اهمس في اذنه ان عد الى تاريخ وطنك الفكري ، ستعرف ان ثمة مصابيح اضاءت بقوة وسط الظلام الذي كان يخيم على اوروبا نفسها طيلة قرون . ان هذه المصابيح لم ينطفئ نورها بعد . ان لها على الاقل فضل هداية الانسانية كلها في مرحلة كانت فيها السفينة تتخبط وسط المحيط بلا ريان . ما رايت في التراث العلمي الذي قدمه علماء المسلمين وقادوا فيه البحث العلمي لرحلة تاريخية طويلة حتى تسلم منهم القيادة علماء اوروبا ؟ ما رايت على الاقل في تراث المعتزلة وعلماء الكلام ؟ أنني احييك على علماء اوروبا انفسهم كي يحدوثك عن ابن سينا ، والرازي الطبيب ، وابن الهيثم عالم البصريات . . وعندما تنصت لهم سوف تدرك اننا نغفط انفسنا كثيرا . وان ابناء الغرب يقدرون ماضيها اكثر مما نقدره او على الاقل اكثر مما يقدره بعضنا . ولا يعني هذا بالطبع الركون الى مجد الماضي والاستغراق وسط غبار التاريخ . ولكنه يعني فقط ان نبدا من نقطة صحيحة حتى نمضي في الطريق الصحيح والا فقدنا الطريق وضعنا وسط مناهات النقاش المجرد المقيم . . ثم اغفر لي اذا قلت في النهاية . . ان حضارتنا الجديدة التي نتحدث عنها لا يمكن ان تبدأ من كون ولسن ، بل ولا محل لا افكار كون ولسن داخل اطارها . . فالحضارة الجديدة لا يبنينا « اللامتني الاصلي » ولا يمثلها « انسان من صنف اعلى » ولا تستهدي « بالوجودية الجديدة » ودوافعها الجنسية وغير الجنسية ! . انها في بساطة - وبلا شعارات صارخة او كلمات برافة - تبحث عن « المتني » الحقيقي لتراثه وشعبه ، وتستهدف بناء « الانسان » الحقيقي بكل زواياه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، وتسلق طريقها الخاص وسط عالم مأزوم متناحر يقودها منهج علمي اسمه الاشتراكية !

اما الدراسة التي قدمها الاستاذ محيي الدين صبحي عن « توينبي

والحضارة» فهي دراسة جادة بذل فيها كاتبها كما هو واضح جهدا كبيرا كي يعرض لنا نظرية توينبي في الحضارة وتطور الإنسانية . ومثل هذه الدراسات نحتاج إليها في مرحلتنا الثقافية بشدة من زاوية اغناء وتخصيب فكرنا العربي بروافد الفكر العالمي . ولكن الفائدة تكون اعم واشمل لو تضمنت هذه الابحاث جانباً نقدياً لهذه النظريات التي تعرض لها . وهي الملاحظة الأساسية على بحث الاستاذ محيي الدين صبحي . فهو لم يتعرض بشيء من النقد لنظرية توينبي على الرغم من كثرة المآخذ التي يمكن ان توجه اليها . اللهم الا اذا كان الكاتب لا يجد فيها ما يستوجب النقد على الاطلاق - وهو امر نشك فيه كثيرا - ولا نحب ان نصدق . ولست اعتقد ان من مهمة هذه الكلمات التي نكتبها تقديم اعتراضات على نظريات « توينبي » نفسه . كل ما يروجوه المرء ان تتضمن مثل هذه الدراسات اصدقاء كاشفة على طبيعة هذه النظريات . ما مدى صحتها ؟ ما مدى علميتها ؟ ما شواهد التاريخ التي تؤكدها او تنفيها ؟ وما مبلغ ما تستطيع ان تفيد منها في بلادنا في هذه المرحلة بصرف النظر عن قيمتها الثقافية الخاصة كجزء من الفكر العالمي في القرن العشرين ؟ لعل الاستاذ محيي الدين صبحي يتم مهمته بكتابة هذا الجانب النقدي الذي ربما لم يتسع له المجال في عدد واحد من الاداب ... حينئذ يمكن ان نناقش الكاتب في رأيه .. بدلا من مجرد مناقشة منهج العرض ، واكتمال الرؤية ، وشمول النظرة الى فكرة توينبي عن تطور الحضارة .. فحسب .

والدراسة الثالثة التي تضمنتها عدد الاداب السابق عن « الام » بين قصص جوركي كتبها الاستاذ احمد محمد عطية . وكثير من الكتاب والنقاد يعتبرون « الام » اعظم اعمال جوركي .. ويختلف معهم في ذلك عدد آخر من الكتاب والنقاد ولياذه لي كاتب المقال في ان اقول انني واحد منهم . فرواية الام عند القياس الفني الدقيق من زاوية البناء الروائي ورسم الشخصيات والقدرة على ابراز الفكرة دون اللجوء الى المباشرة واللهجة الخطابية والثبرة الزائفة ، لا ترتفع الى رواية اخرى مثل « كليم ساموجين » او حتى « فوما جورديف » .. على الرغم من ان هاتين الروايتين قد تضمنتا ايضا بعض العيوب والمآخذ التي بدت في رواية « الام » بكثرة ، وعلى الرغم كذلك من ان هذه العيوب الفنية تكاد ان تكون واحدة من خصائص جوركي الفنية ! ولا يقلل هذا من شأن جوركي ككاتب عظيم ابن مخلص لمرحلة ثورية من مراحل التطور في امته . بل ربما كان وجوده في هذا الاطار التاريخي قد فرس عليه الى حد كبير هذا الطابع الخاص في نسيجه الفني . ولعل « لينين » نفسه قد ادرك الماهية الحقيقية لرواية جوركي « الام » حينما قال عنها : انها رواية جيدة تماما ونافعة تماما في هذه المرحلة وان كانت ليست على مستوى عال من الناحية الفنية ؟

على ان دراسة الاستاذ محمد احمد عطية لا تقتصر على عرض رواية « الام » وبيان قيمتها الفنية والثورية في المرحلة التي ظهرت فيها . فهو قد اثار ان يقوم بسياحة في اعمال جوركي الاخرى مستعرضا بعض اعماله الروائية الاخرى وقصصه القصيرة بحيث اتنا نحس ان مقاله عبارة عن رحلة في ادب جوركي اكثر منه دراسة لرواية الام نفسها ، وتحليل لها وبيان لقيمتها الحقيقية بالنسبة لجوركي نفسه وبالنسبة للمرحلة كلها . فهو قد تعرض لقصة ستة وعشرون رجلا وامراة ، و « ايزرجيل المجوز » ، و « تشيلكاس » ثم تعرض لرواية « فوما جورديف » ، وبعض القصص من مجموعة « القصص من ايطاليا » والقصة الطويلة التي تحمل عنوان « مخلوقات كانت بشرا » ... وكتاب « اين الله او اعتراقات ابن الشعب » ... الخ . ولست ادري لماذا اغفل « كليم ساموجين » وهي من الاعمال الهامة في ادب جوركي . وكان ينبغي مقارنتها برواية الام من حيث البناء الفني ورسم الشخصيات وتصوير الاحداث كما قدمت . بل لعل كنت افضل للاستاذ محمد احمد عطية ان يقتصر على دراسته لرواية الام .. وان يستعرض ان اراد - من باب المقارنة والمواجهة الفنية - الروايات الطويلة الاخرى التي

كتبها جوركي ، بدلا من الدخول في القصص القصيرة التي لا تجوز المقارنة بينها وبين الروايات الطويلة فلكل من القالين الفنين طابعه الخاص وطريقته ومنهجه .

ومع ذلك فهي دراسة طيبة . فيها كثير من المعلومات التي يفيد منها القارئ .. وكثير من الجهد في تتبع الاعمال المتشعبة لجوركي .. وكثير من الاخلاص في اثبات وجهة النظر !

ثم ندخل الى مناقشة الندوة التي قدمها الاستاذ ابراهيم الصيرفي واشترك فيها الدكاترة : لطيفة الزيات ، وعبد القادر القط ، وشكري عياد عن رواية نجيب محفوظ « ثرثرة فوق النيل » ...

ولقد دار الحديث اول الامر في الندوة - بعد ان قدمت الدكتورة لطيفة الزيات ملخصا موجزا للرواية - حول سؤال : هل الرواية شكل فني جديد ام هي تمثل امتدادا طبيعيا لامال نجيب محفوظ في مرحلته الاخيرة التي بدأت باولاد حارتنا (عام ١٩٥٩) حتى الان ؟ ولقد كتبت وجهة نظر الدكتور القط التي اصر عليها حتى نهاية الندوة ان الرواية لا تمثل « شيئا جديدا في تكنيك الرواية العربية » . ولم يتضح خلال النقاش ان احدا يختلف معه كثيرا حول هذه النقطة . ولعل هذه المشكلة قد اثرت لان الدكتور لويس عوض عندما قدم هذه الرواية في جريدة الاهرام قال عنها انها تنتمي الى « الرواية الجديدة » وهو الاتجاه المعروف في فرنسا الان والذي يتزعمه « الان روب جرييه » و « ناتالي ساروت » ... ولم يتفق احد مع الدكتور لويس عوض في رأيه ذلك . « فالرواية الجديدة » لها مواصفات فنية معروفة لا تنطبق على « ثرثرة فوق النيل » ولا على اي عمل اخر من اعمال نجيب محفوظ الاخيرة .

على اننا ، وان اتفقنا مع الدكتور القط في ان هذه الرواية لا تنتمي الى شكل الرواية الجديدة ، فاننا نختلف معه في رفض اعتبار الرواية لونا من ألوان « الرواية الفلسفية » التي تدور محاورها الاساسية حول مشكلات فكرية لها طابع ميتافيزيقي . وهو الامر - على ما يبدو - الذي كان يميل اليه الدكتور شكري عياد ، وبدرجة ما الدكتور لطيفة الزيات . ولقد رفض الدكتور القط تفسير الرواية تفسيراً فلسفياً او حتى رمزياً .. بل بدا انه يرفض المنهج التفسيري في النقد على عمومه . ولا يعني المنهج التفسيري بالطبع تحميل النصوص الادبية اكثر مما تحتمل ، او اسقاط وجهات نظر الناقد عليها واستخراج افكار ومفاهيم منها لا تتضمنها .. وانما المقصود فقط فكشف النص الادبي ، وبيان ابعاده الحقيقية ، بلا تصسف وبلا انقال للنص الادبي بفكرة اكبر منه .

ومن هذه الزاوية نقول ان الندوة ثلاثة جوانب رئيسية في هذا العمل لنجيب محفوظ . الاول هو المشكلة « الميتافيزيقية » وجوهرها قضية « الموت » - وان تضمنت الندوة بعض اشارات اليها على لسان الاستاذ ابراهيم الصيرفي بالذات - وهي قضية شديدة الاهمية في هذه الرواية وهي امتداد لاهتمام نجيب محفوظ ايضا بها في رواياته السابقة (في المرحلة الاخيرة على الاخص) . والجانب الثاني هو المشكلة « الاجتماعية » وجوهرها قضية « الانتماء » - وان كان الدكتور شكري عياد قد اشار اليها اشارات متفرقة في مناقشته ولكنه للأسف لم يذهب في نقاشه حد لمس الجوهر الحقيقي لهذه المشكلة وهو « الانتماء » كما قلت . والجانب الثالث هو جانب « منهج المعرفة » او الصراع بين العلم والدين او بين العقل والقلب . وهو احد الجوانب - او ان شئنا الدقة - لقلنا انه احد المشكلات التي يهتم بها نجيب محفوظ في رواياته كلها لا المرحلة الاخيرة فحسب . ويدون هذه الجوانب الثلاثة لا تكون قد دخلنا الى جوهر هذا العمل الروائي بشكل حقيقي . بل ولا يكفي ان نقول انها تتضمن عدة مستويات يمكن للقارئ ان يفهم منها مستوى معين ثم يستطيع قارئ اخر او - ناقد مثلا - ان يفهم منها مستوى اخر ..

فلنتأمل مثلا هذه العبارة : « هل اخبرت سمارة ان الذي يجمعنا - التهمة على الصفحة ٧٩ -

القصة

بقلم وحيد النقاش

يحمل العدد الماضي من الاداب قصتين من القاهرة ومسرحية قصيرة من دمشق ، ثم قصة مترجمة عن الادب الاميري . وليس مؤكدا بالطبع ان القصتين القصيرتين اثنتين كتبهما صاحباها من القاهرة ينميان الى الجمهورية العربية المتحدة موثقا ، فاحداهما مهداة الى ثورة اليمن وتودر احداثها في اليمن ايضا (اللقاء) ، ورغم ان الثانية (القضية) تكاد تطبق احداثها على واقع القاهرة اليومي (الاتوبيس - القسم - الجنيه) الا انني لست اعرف اذا كان مؤلفها مصري ام لا . وعلى اي حال فليس ذلك امرا مهما بالدرجة الاولى الا للمؤرخ الادبي ، الذي ينبغي عليه او يلزم له كل المعلومات الوثائقية عن الكاتب ، ولكن حدود عمل الناقد ربما كانت تسمح له بان يضرب صفحا عن مثل تلك المعلومات ليركز مهمته في النظر الى العمل الفني يقدم نفسه اليه . والحق ان الاداب كانت دائما منبرا حساسا للقصة القصيرة في وطننا العربي ، ودائما ما تجاوزت دورها هذا الى التطوع مشكورة بحصول مسئولية استكشاف انطاقات الانجيدة الخلاقة في ميدان القصة القصيرة . واذا كانت روح الانتماء الى الاداب لا تؤزني ، واذا كان الاحساس بدورها الرائد في ميدان ادب العربي تحديث والمعاصر لم يزل ايمانا راسخا في اعماقي ، فاني اسمح تنفسي باقتراح اقدمه الى رئيس تحريرها بان يجمع في نهاية كل عام - بمساعدة مجموعة من نقاد الاداب - احسن عشر قصص جديدة مؤلفة نشرتها المجلة خلال العام ثم يصدرها في كتاب صغير عن دار الاداب حيث يساهم في دراستها ناقد او اثنان . بهذه الطريقة يمكن ان تواصل المجلة طريقها اثراند في خدمة الادب العربي الحديث وفي خدمة الجيل الجديد وفي انعاش القصة القصيرة ، ذلك الفن التجميل العذب الذي بدأ يفقد سلطانه شيئا فشيئا امام الرواية والمسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون ...

بعد هذه المقدمة يمكن العودة الى قصص العدد الماضي . اولها قصة الاستاذ زهير احمد الشايب « القضية » . وهي قصة محكمة في حدود الاطار الذي رسمته لنفسها ، تنقسم الى سبعة مناظر متتالية زمنيا ، تتسلسل وراء بعضها مستجمعة اطراف الحدث ومركزة اياه في اتجاه هدفها : لنشود شبوات ومفدرة . ميزة اولي غير هينة ينقسم اثرها القارئ من اول وهلة . الموقف يبدأ عذبا في سيطرة اوبيس ، وكما في الحياة ذاتها تنفجر الحادثة وسط جمع من الناس فلا ترى الا برقعها الخاطف ولا نسمع الا ضوضاءها ، وحين نريد ان نتبين الحقيقة وراء البرق والصخب يلزمننا بعض الوقت وكثير من التأمل ، وهذا ما تفعله القصة بعد ذلك في بقية اجزائها ، حيث اننا في المنظر الاول نلتقي ببطل القصة وسط انزحام تكاد نتعرف عليه من خواطره ونحس به من ردود فعله ولكننا لا نميزه تماما الا فيما بعد ، حين نجده في المنظر الثاني وقد دفع به الى مكان يتبادل معه اقواء انضواء ، فاما يحدث له في القسم نعرفه اكثر ومنه هو نعرف ما يحدث في القصة اكثر واكثر . نراه مدانا في جريمة لا دخل له بها ، ثم نراه عاجزا تماما عن الدفاع عن نفسه ، لانه لا يملك ما يرد به عن نفسه التهمة ، فالادلة الموجودة سلاح ذو حدين ، يمكن ان تكون ادلة اتهام كما يمكن ان تكون اثباتا للبراءة . من الذي يقع عليه عبء اظهار الحقيقة اذن ؟ ان البحث عن الحقيقة - بكل مستوياته - جهد يبذل الانسان ونضال يقوم به . ولكن الانسان ليس مستعدا دائما لبذل هذا الجهد او خوض ذلك النضال الشريف . كل واحد يبحث عن الحقيقة ليس من وجهة نظره - فوجهة النظر كلمة كبيرة - ولكن من زاوية مصالحه وعاداته وخموله .

« الشاويش » مثلا تحول « التحقيق » لديه ، او البحث عن الحقيقة بلغة ارقى ، الى عادة وظيفية شرسة وفجة ، وانضابط « عادل » تحول التحقيق في نظره الى رغبة جامحة في الترقية و « المكافاة » . ربما كان الانسان اتشريف هو الذي يستطيع او الذي يعمل على التوفيق بين زاوية مصالحه الخاصة وبين الحقيقة في اطارها الموضوعي ، على ان تكون هذه الاخيرة في المقام الاول يصحى من اجلها بأي شيء . ولكن كاتب القصة ضعيف الامل في هذه القدرة لدى الانسان او هذا ما تقوله القصة بنهايتها الساخرة . وربما اكون قد تسرعت في الوصول الى مغزى القصة او « هدفها » قبل الاوان . ولكنني لا استطيع قراءة قصة دون ان اسمع منها شيئا ما . وقد اسررتي « القضية » بالوانها الواقعية الدقيقة الموحية ، والاحساس بالتناسق النفسي الشائع بين اجزائها ، ثم بكونها لا تقف عند حدود الواقعية البسيطة الساذجة ولكنها بصورة طبيعية تطرح لك مشكلة انسانية ربما لا تفكر فيها الا بعد ان تنتهي من قراءتها بفترة طويلة كما حدث لي ... من المؤكد ان هذا نجاح لكاتب القصة : معرفة باصول الصنعة الفنية ، ثم شحنة من التسامح والفكر على المستوى الانساني اكثير من خلال التجربة الواقعية . ومن اللعب ان نقول انها تصور رجال البوليس مثلا في مواجهتهم الروتينية للقضايا التي يلتقون بها كل يوم ، او انها تصور ضياع رجل مثقف لم يعثر على وظيفة بعد وكيف انه لا يجد ما يحمي به في زحمة المجتمع حيث توجد الجريمة في هذا المجتمع ويدان - هو البريء - من اجلها ... كل هذا عيث في رأيي لان القصة - وهذا كما قلت سر نجاحها - تقوله اولا ثم تتجاوزته الى ما هو اعرق واشمل .. وهذه احدى علامات الفن الجيد .

اما القصة الثانية « لحظة اللقاء » للاستاذ عبد العزيز مصطفى فهي الاخرى تخطف الاهتمام من اول وهلة بسبب تمتعها بميزة صارخة وهي اسلوبها الشعري المركز القصير التجميل المزدحم بالتصور المادية والمعنوية معا . ولكننا سنكتشف بسرعة ان هذه الميزة الاسرة تخفي وراءها عيبا خطيرا للغاية وهي انها تقدم تجربة غير واضحة في بناء غير محدد الملامح . بصعوبة بالغة سندرك ان القصة تتحدث عن فتاة يمنية في السابعة عشرة ، عن عالمها الداخلي المظلم وعالمها الخارجي الاكثر اظلاما . دخل الكاتب الى عالم التجربة المظلم وادخل معه القارئ ثم احتار كيف يسير به ولم يعرف الى اين يريد ان يقوده فضل به في مناهات متخيلة في مثل كثافة صورته وعدم وضوحها . كقطع الزجاج الجميلة المتناثرة نتحس جمال هذه القصة ، ولكننا لن نستطيع ان ندرك لها شكلا متكاملا يتكون من هذه العناصر الجميلة . اختلط فيها الزمان والمكان والحلم واليقظة والارض والسماء وبطن الجبل والتراب المتساقط من اعلاه . وكل هذا « مادة » يمكن ان يتشكل منها بناء فني . ولكن المعنى هو المفوضى المنظمة ، هو القانون الخفي الذي يتغلغل في نسج الاضطراب فيلم شمله . لم اعرف معنى لحظة اللقاء ، ولا معنى الحلم الزرع الذي واجهته الفتاة اذ رأت اباهة ينفض عليها بخنجره محارولا قتلها ، ولا معنى اصدااء الثورة البعيدة ولا معنى الابتسامة التي علت شفقتها حين « كانت تفلق الباب فينبث ضوء الفجر طفلا وليدا في الافق العريض » . واظن ان ذلك يكفي للشعور بان القصة غير ناجحة ، رغم مادتها الشعرية الجميلة . ولا ارى باسا ان تستعير القصة القصيرة نبض الشعر ، بل وان تستعير غموضه في بعض الاحيان ، ولكن بشرط ان يؤدي هذا في النهاية الى بناء متكامل يستطيع ان ادرك معالاه ، واستطيع ان اجد فيه المتعة والمعنى كلما نظرت اليه وعاشت به بالشعور والفكر .

اما العمل الثالث فهو مسرحية قصيرة عنوانها « الجثة » من تأليف الياس طعمة وهي تتكون من مشهدين . والاداب نادرا ما تقدم المسرحيات القصيرة المؤلفة ربما لنبرة كتابها في العالم العربي بل وفي العالم

- التمتة على الصفحة ٧٩ -

الملح والخصفر

الليل قد يمر يا صديقتي
ولا يجيء الصبح
والارض قد تخضر يا صديقتي
وليس غير الملح
ونحن اذ نضحك يا صديقتي
نطفئ كل ساعة سيجارة في جرح
لكننا

لن نقالب الفنجان
نبحث في خطوطه القائمة الالوان
عن دربنا بين صحارى الملح
عن موعد للصبح
ولن نرى في الجرح ، منفضة الرماد والدخان
الا الدم المحترق المهان
فالمراد الجبار يا صديقتي انسان
بكل ما توقد في عينيه من نيران
بكل ما في الليل من تشوق للصبح
بكل ما ينبض خلف الجرح
بكل ما في الملح
من دعوة لقيمة تعبر في نيسان
لكننا

لن نقالب الفنجان يا صديقتي
لأننا
نؤمن ان الارض للانسان
ليلها وصبحها
بملحها المصفر كالبهتان
بجرحها المطروح للذباب والديدان
واننا
نؤمن ان جرحنا
أعمق يا صديقتي من نقطة سوداء في فنجان

بلند الحيدري

الوردة المحاربة

الى العريف : جابر فوزي الرشيدى

ولم يكن ابي سوى مزارع فقير
وحين مات جفت المياه
صحوت لم تلح « كراسة الحساب »
ولا لقاء صاحبي عبد الحميد
وكان بيننا كأنه الطاووس في الدجاج
تيابه الديباج
وبيته يتيه فوق اطول البيوت
لكنني احببته كأنه اخي
نسيت باب المدرسه
فاختي الصغيرة التي احبها ابي
كانت بلا ثياب
وضاقت الابواب
ودلني الجيران والاصحاب
الى هنا . انازل الزمان «
ورق صوته وباح بالعذاب
بريق عينه يغالب ابتسامته
وكان في نهاية المدار
ينام في حراسة الانوار
في المخدم السعيد
صديقه عبد الحميد
وامه تشد حوله ستائر النوافذ الزرقاء
وكان صاحبي يقف
كأنما يصيح سمعه لصوته البعيد
يظل باسمه وقابضا على سلاحه
كوردة محاربه
تطل وسط غابة من النصال
مصرة على حراسة الحدود
كان صاحبي يقف
وكان اصغر الجنود
وفوق منكبيه بيته الصغير
يتابع الحديث بعد وجبة العشاء

الغنوة التي تهشمتم على الصخور
تستأنف الحياة في فمه
جريحة تحت خطوها العسير
في الليلة التي اذاب فوقها المطر
سحابة البكاء
سموه في كتيبتي
« الباسم الصغير »
وكان اصغر الجنود
يشير في الورود
حماسة القتال
ينساب جدولا من النسيم
لو قص واحد من الجنود عن ابيه
حكاية من عابر الحديث
وتخفق البريق في عيونه الغيوم
يقول لي ونحن في حراسة المساء
والليل ازرق يورق الاحزان
« لم يسعد الحديث بعد ذلك العشاء
ككل ليلة يضمنا ابي ويستعيد
تاريخ ذكرياته البعيد
فبعد لقميتين
اراح ظهره على الجدار
ولوحته نوبة السعال
طوال ذلك الشتاء
وقبضة المرض
تدق صدره الضعيف
وما اطاق واحد ان يكمل العشاء
فكف اخوتي ولم تلح امي الخرساء
وانفض جميعنا الى الفراش
وحينما صحوت في ضجيج نوبة السعال
رأيت يرد فوق جسمي الغطاء
وفي الصباح كان بيتنا
يفص بالرجال والنساء والبكاء
وشيعوه غيبوه في الصخور
وكنت اكبر العيال

محمد ابراهيم أبوسنه

القاهرة

ابن خلدون : واقع الموقف العربي في القرن الرابع عشر

بدر خيل أحمد خيل

المهمة نعني : العلم والتعليم . ذلك ان علم الاجتماع التربوي الذي ولد منذ عهد قريب جدا في أوروبا وأمريكا أثار أكبر المشكلات المعاصرة : الصراع الطبقي ، فرض التكنولوجيا الاسطفاطية على الطبقات الشعبية ذات التكنولوجيا المستقلة والمستعمرة ماديا وثقافيا في آن ، وان هذا العلم المولود قد شق دربا جديدا في فهم تفتير تركيبات المجتمع البشري بواسطة الثقافة المسيطرة او انتصار الثقافة المسيطرة عليها . إذن ، رغم ان ابن خلدون لم يقصد في « التعريف » معالجة مثل هذه المضلات المذكورة ، فقد تعرض لعلم الاجتماع التربوي في مقدمته - وان لم يسمه باسمه - وسوف نعود الى هذه النقطة المهمة عندما نتناول مقدمته بالدرس . وكتاب « التعريف » بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا « من منشورات القاهرة ، ١٩٥١ ، وقد عارضه باصوله وعلق حواشيه محمد بن ناوي الطنجي . وهذا الاستاذ لم يتعرض وللأسف لدراسة محتوى الكتاب فاخذنا ذلك على عاتقنا . لقد كون معاصرو ابن خلدون صورا كثيرة عنه ، ونحن نكتفي بالصورة التي قدم بها نفسه . ولا ننوي ان نعرف مدى صدق ابن خلدون ، فليس باستطاعتنا ان نستعيد ماضيه ونجزئه وندرسه فنحن مضطرون لتصديقه ، ولا نؤمن ان مقارنة صورته بالصور الاخرى تسمح لنا بتوضيح مدى صدقه .

أ - تجربته الفكرية

التجربة الفكرية وليدة المجتمع الحي بحركاته وتواجهه . الا ان نمة نظمتين مهمتين لا بد من توضيحهما : أسرة ابن خلدون وعلاقاته الفكرية مع الطبقات المثقفة من معلمين ومفكرين وادباء . ابن خلدون عربي يعني ، ولد في تونس عام ٧٢٢ هجرية . وأهم ما يميز عائلته الانشغال بالعلم والسياسة . فعثمان جد ابن خلدون رجل سياسة ورجل علم . يقول ابن خلدون عن أسرته « ولا يزال (بينهم) الان في اشيلية ثابت الاصل . ثابت الفرع (موسوم) (١) بالرياسة السلطانية والعلمية » « ولم يزل بيت بني خلدون باشيلية ... سائر ايام بني امية الى آزمان الطوائف وانمحت عنهم الامارة بما ذهب لهم من الشوكة » . فهذا الانشغال بشؤون القيادة السياسية والفكرية غذى بلا ريب شخصية ابن خلدون ونماها ، الا ان تجربته الشخصية ومغامرته الفريدة بلورت معالمة وعققت براعم نبوغه وفتحت لها افقا وطريقة .

اما علاقاته الفكرية فهي متعددة . نجد في القرن العشرين عددا من المفكرين العرب ترجموا حياتهم وتجربتهم الفكرية نذكر خصوصا الدكتور طه حسين في كتابه « الايام » والدكتور احمد امين في « حياني » فبينما يكنفي هذان الكاتبان الاديان بسرد حياتيهما نفسيا فكريا ، يرسم ابن خلدون خريطة تجريبية لمغامرته بكل ابعادها . فما هي المؤسسة التربوية السائدة في المغرب العربي آنذاك ؟ درس ابن خلدون في المدرسة الإسلامية التقليدية . فقرأ القرآن العظيم كما يقول ، على « الاسناد المكتب » ونلاحظ ان درجة الاسناد المكتب قد اختلفت من مدارسنا الحديثة ، فلا يمكن لاستاذ كبير ان يعلم الصغار الكتابة ويدرسهم كتابا مهما وصعبا كالقرآن الكريم . فهذا « الاسناد » كان فقيها ونحويا ومكتبا في آن . وهذا يسمح ، كما نعتقد ، للطالب بالانفتاح على افاق عذيدة ، الا ان ثمة صعوبة حقيقية تعترض سبيل المبتدئ ، والتي قد تؤدي به الى التشتت ذهنيا بدلا من التركيز والانجاء . الا ان ابن خلدون قد فرا على استاذة ، القرآن بالقروات السبع افرادا وجما في احدى

كان الشاعر الشعبي فيكتور هيجو يعتقد ان الكلمة كائن حي . وحيوية الكلمة مرتبطة ارتباطا عميقا بحيوية الشعب اجمالا . الفكرة التي تولد ، تولد لتخترق صمت الواقع وضججه . الفكرة توسع المدارك ، تفتح فضاء او تساعد على رسم طريقها . كيف يمكن للفكرة التاريخية ان تصمد امام التطور ؟ كيف يمكن لعالم اجتماع يعيش في القرن العشرين ان يعود الى مراجعة اثار عالم كابن خلدون ، من علماء العرب في القرن الرابع عشر ؟ ماضينا العربي فكريا هو قاعدة من قواعد انطلاقتنا . نحن لا نقول ان علينا ان نرجع الى هذا الماضي لتكريسه كما كان ، بطريقة التكرار التاريخي ، وانما علينا ان لا ننكر لحياتنا الماضية التي تخلف طبعنا عن حياتنا الحاضرة اختلافا عاما ، وان لا نعتمد الحاضر وحده كمطلق فكري . الاطلاع على الماضي بوعي امر جوهري . والذين اطلعوا على ابن خلدون من القريبين اعتبروه « عبقرية شاذة » عند العرب ، لكن الذين اطلعوا على التراث الفكري العربي اقتنعوا بان مثل هذا الشذوذ العبقرى امر طبيعي لدى العرب - في الفلسفة والادب والعلوم - .

عبد الرحمن بن خلدون كتب في مرحلة سوداء سياسيا ، كان يتخللها بعض الاضواء المهمة في بعض اجزاء الامبراطورية العربية المتزفة سياسيا ، المستقلة نسبيا . فقد ظهر الادب الشعبي العربي بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر : الف ليلة وليلة كاملة ، سيرة عنترة ، سيرة الظاهر بيبرس سيرة بني هلال ، سيف التيجان ، سيف بن ذي يزن ، ظهر ايضا عبد الرحمن بن خلدون وابن الخطيب والادب الشعبي - الشعر العامي كما عند ابن شجاع مثلا - . هل هناك انحطاط فكري عند العرب ؟ هل تغير الاتجاهات الفكرية وتطورها يعني الانحطاط ؟ هذا موضوع اخر ، الا اننا نرى ان العرب عرفوا مرحلة ركود جزئية وان ظهور الادب الشعبي في مرحلة الاستعمار السياسي لا تعني أبدا ان ثمة انحطاطا فكريا بالذات ، وانما هناك ركود اجتماعي قوامه ضعف هممة العرب بعد انقسابهم .

ان دراستنا لعبد الرحمن بن خلدون تسمح لنا بتوضيح نفاط كثيرة :

١ - الاطلاع على مرحلة مهمة من تاريخنا العربي : الحالة السياسية في المغرب عموما ، تجربة ابن خلدون السياسية والعلمية ، حالة التعليم والفكر عند العرب ، منهج الباحث العربي .

٢ - الاحتكاك احتكاكا مباشرا بابن خلدون المفكر من خلال مقدمته .

٣ - الاطلاع على مدى أهمية مفكر كبير كابن خلدون وكيف يمكن الحكم عليها من خلال الحاضر العربي .

ونحن لا نخفي اننا اكتفينا في عملنا هذا بالاطلاع على كتاب « التعريف » بابن خلدون » للمؤلف نفسه ، والمقدمة لكتاب العبر . وتركنا هذا الاخير جانبا ، نظرا لطوله ، ولاننا لا ننوي الخوض في مجال التاريخ الذي لا نعرف عنه الا اشياء عامة لا تسمح لنا بتقييم اثره التاريخي .

١ - التجربة العلمية والسياسية

ابن خلدون لا يفصل تجربته السياسية عن تجربته العلمية ، وانما يراهما مترابطين ، متماسكتين ، تولدان في الواقع وتعيشان في سطحه او في اعماقه وتخلقان معا « فضاء فكريا » ، ونحن اذ نفصل تجربته العلمية عن تجربته السياسية فانما نفعل ذللك للايضاح والتسهيل المنهجي لا اكثر . فما هي تجربته العلمية ؟ ان الامر المهم ليس في ان نعرف فقط كيف تعلم ابن خلدون وماذا قرأ ، ولا في ان نعرف بمن تأثر وعلى من اثر وانما في ان نتعرف علميا على مؤسسة من مؤسسات العرب

(١) هكذا واردة في الاصل والصواب موسوما .

وعشرين ختمة ثم جمعها في ختمة واحدة . فهذا يعني أن تجويد القرآن عند العرب في القرن الرابع عشر كان امرا رئيسيا في تعليم الناشئة وفي تكوين فكرولوجيتها المستقبلية . فالعربية كانت اذ ذاك لغة ديسن ولغة حضارة ، وهذا يعطينا فكرة عن مدى تعقيد التعليم ومدى الارتباط الحاصل بين الدين والعصر . ونلاحظ من خلال اسلوب ابن خلدون مدى تأثره بالاسلام وبغفلية المؤمن ، فهو لا يذكر استاذاً مات الا ويتبع ذكره بـ « رحمة الله » . وهذا غير ملاحظ اجمالا في كتابات الغربيين وبعض العرب المعاصرين . قلنا ان العربية كانت لغة دين ، وكانت ايضا لغة حضارة . فالاستاذ المكتب ، كان يهتم ايضا بتدريس الادب والشعر خصوصا . فيذكر ابن خلدون ان عارض استاذه بقصيدتي الشاطبي - اللاميه والرائيه - في القراءات والرسم . وبعد ذلك عرض على استاذه كتاب القصي لاحاديث الموطا لابن عبد البر . نستنتج ان فوام التعليم كان الفكرولوجيا الاسلامية من جهة ، والحضارة العربية من جهة اخرى . اما صناعة العربية فقد تعلمها على والده بتونس وعدد من الاسانذة . قد يبدو من الممل ان نذكر اسماء هؤلاء الاسانذة . غير ان الباحث يحتاج الى جلد وصبر وتفكير في أهمية مثل هذه اليرادات ، كذلك الفارء . فلذكرهم أهمية في تاريخ التعليم وفي التعرف على منهجهم . أهمية اخرى : التعرف على العصر وثقافته . فما هو منهج امام العربية والادب مثلا ؟ يقول ابن خلدون « و اشار علي (ابو عبد الله محمد بن بحر) بحفظ الشعر فحفظت كتاب الاشعار الستة والحامسة للعلم وشعر حبيب (أي أبي تمام) وطائفة من شعر المتنبي ، ومن اشعار كتاب الاغاني » . فلماذا يلج امام العربية على حفظ الشعر ؟ ما هي أهمية الشعر عند العرب ؟ وهل تتجاوز هذه المحفوظات مع حاجات العصر العربي في القرن الرابع عشر ؟ ألم يكن المجتمع بحاجة الى العلوم الاخرى ، التي كان الغرب قد بدأ بتطويرها ؟ لا ريب ان مكانة الشعر قد كانت ولم تزل كبيرة عند العرب ، وان العرب شعراء قبل كل شيء . فلماذا هم كذلك ؟ نحن نفتح باب التساؤل . ثم أخذ الفقه عن الجباني والقصير بتونس . فهل تلقى على صعيد واحد الفكرولوجيا الاسلامية - القرآن الكريم ، السنة ، الفقه ... - والفكرولوجيا العربية الحضارية ؟ يبدو لنا ان العرب في الماضي كانوا يرون ان كلا العاملين متممات لبعضهما البعض ، ولم يزل مثل هذا الاعتقاد سائدا في عصرنا . بقي ان نعرف اذا كان ذلك ممكنا في عصرنا الحاضر ، وهذا شيء آخر .

فابن خلدون قد توغل أيضا في عالم الامور الفكرية الخاصة ، فقد اخذ المنطق والاصليين وسائر الفنون الحكمية والتعليمية عن شيخ العلوم العقلية (الآبلي) . واخذ عن علي بن تروميت العلوم العقلية وسواها . هذا يعني ان التعليم الديني كان يواكب التعليم الحضاري ، الانسا نجد اخصائيين في كل فرع . اذن كان بإمكان العرب تطوير العلوم العقلية والدينية في آن ، ولم يكن الاسلام يحول دون ذلك ، فتأخر العرب في تطوير العلوم الحديثة لم يكن ناتجا عن الفكرولوجيا الاسلامية وانما كان سببه الرئيسي رزوح العرب تحت نير الانقسام والفقر والاستبداد الذي لا تزال نعاني منه في عالمنا العربي المعاصر . لقد تطورت تجربة ابن خلدون الفكرية خلال مقامته السياسية ايضا ، ولعله أدرك النضوج الحقيقي خلالها ، بفضل حزمه وبحته ومقامته .

ب- تجربته السياسية

بدأ مقامته عند السلطان ابي سالم فتولى « الانشاء والتوقيع والسر » . نلاحظ أولا أن ثمة علاقة غير واعية بين التعليم والعمل الاجتماعي . فتعليم الادب والكتابة كان وظيفة وليس رمزيا ، أي انه كان يلبي حاجة من حاجات المجتمع ولم تزل هذه الحاجة موجودة في عصرنا رغم دخول الآلات العديدة فالالة تسجل لكنها ليست ذات اسلوب مميز . لقد كانت مؤسسة التعليم التقليدية عند العرب لا تتعارض مع المؤسسات السياسية والقضائية او السلطانية كما يقول ابن خلدون . ويذكر انه خرج من تونس طالبا للعلم سنة ٧٥٣ هجرية . فهل كان العلم غايته الوحيدة ؟ فعندما حل المرينيون بالقرب دعي ابن خلدون الى

وظيفة فسارع الى الاجابة . وهذا يؤكد ان غرضه كان الحكم والادارة - الرياسة السلطانية - الى جانب الرياسة العلمية . وحينما انهزم صف ابن خلدون « نجا » بنفسه الى أبة . يحسن ان نلاحظ ان ابن خلدون « سينجو » في المعارك التي يخسرها انصاره ، ولعل ذلك عائد الى حنكه والى إيمانه بلا جدوى الالتزام ممثلا بقول « يا رب نفسي » . وهذا ما نعاني منه أيضا في عصرنا الراهن ، ففتح نجد عددا من الادباء العرب لا يهزم النضال العربي وكان قضايانا الراهنة لا تمسهم أبدا . ابن خلدون رجل « نجا شخصية » ، غير ملتزم ، فهل كان ملتزما علميا ؟ هل كان ذا موقف ؟ هذا ما سنناقشه حينما نتعرض لمقدمته .

فابن خلدون لا يهتم بمن ينتصر ، ولا بعقيدة المنتصر والمنهزم ولا يجهد نفسه في التعرض لاختيار طريقة في العمل السياسي - طريقة واعية - وانما يكتفي بتأييد المنتصر فينضم الى صفه ، الى ان ينهزم فيلحق بالمنتصر الجديد ، وهكذا دواليك . فلما استولى السلطان ابو عنان على بجاية يقول « فلما رجع السلطان ، وفدت معهم فنالني من كرامته ما لم احسبه .. » فابن خلدون يعرف نفسه مكرما محترما . فما سبب ذلك ؟ لان العلم كان رازحا في ذلك العهد تحت نير السلطان ولان المثقف العربي كان من ملحقات القصر السلطاني بصورة عامة - هناك استثناءات طبعاً - .

التحق ابن خلدون بمجلس العلماء عند ابي عنان في فاس سنة ٧٥٥ هجرية . يقول : « ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه على كره مني » . لماذا ؟ اذا كان لا يرغب في ذلك فلم لا يتمرد ؟ ان السبب الحقيقي لم يكن كامنا في حب ابن خلدون في تلك المرحلة ، للتحرر من الفكري والعكوف على العلم وانما كان كامنا في نظرتة التقليدية لرفعة شأن اسرته : « اذ كنت لم اعهد مثله لسلفي » . اذن غرضه هو الوصول الى منصب ارفع . وبعد ان خلع ابو عنان سنة ٧٥٩ هجرية خرج ابن خلدون من السجن ، اذ انه تآمر مع الامير محمد صاحب بجاية على السلطان ، فادعاهما السجن . وكانت نظرة ابن خلدون للشعر نظرية مصلحية لا فنية . فالشعر وسيلة للاستجداء والانتصار السياسي . وحينما كان في السجن نظم قصيدة استعطاف في مدح ابي عنان . ونلاحظ ان نظم الشعر كان ايضا يجب على حاجات العصر ، فكم من شاعر صار غنيا بفضل مدح او هجاء ، او نجا من الموت . كان الشعر اذن وسيلة شخصية لا تعبيرية ، كان عند معظم النظمين والشعراء . ولعل هذا يفسر عدم ظهور شعراء اصليين في القرن الرابع عشر في المغرب - باستثناء ابن الخطيب ، وابن زهر ، وابن شجاع ... -

وابن خلدون العالم فام بالدعاية السياسية التي لا تنفصل عن طبيعة العمل السياسي وتلقي في بعض نقاط مع التعليم والاعلام والارشاد . لقد بث دعوة السلطان ابي سالم مع الخطيب ابن مرزوق بفاس . « وحرصنا شيوخ بني مرين وامراء الدولة على الوزير الحسن ابن عمر وسلطانة السعيد بن ابي عنان حتى اجابوا . » ولما انتصر ابو سالم ، اسعمل عبد الرحمن بن خلدون سنة ٧٦٠ هجرية في « كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطباته » ويقول ابن خلدون ان كلامه كان مرسلا . والكلام المرسل مستغرب عند أهل هذه الصناعة . « الكلام المرسل صعب ، لانه صعب الانتحال بعكس السجع . ثم تولى « خطة المظالم » اخر الدولة . ويذكر كعادته ان المنافسين قد سعوا به الى ان حصل الخلاف بينه وبين ابي سالم المريني . ولما تار الوزير عمر بن عبد الله اقر ابن خلدون ما كان عليه . « وكنت اسمو بطفيان الشباب الى ارفع مما كنت فيه » . هذا تعريض رئيسي يبرر جزئيا سلوك ابن خلدون سياسيا وعلميا . فطلب من السلطان الاذن بالرحيل فابى ، فاستعطف بقصيدة واعانه الوزير حتى اذن له في الانطلاق فاختار الاندلس . نلاحظ ان المثقف العربي كان خاضعا للسلطان ، وان طاقته الثورية كانت منعقدة او ضعيفة ، والذين كانوا يملكون مثل هذه الطاقة ، كانوا يحتاجون الى النظام السياسي الواعي الذي يستقطب طاقتهم ويحولها الى طاقة اجتماعية فعالة . ابن خلدون ، كان يحتاج الى مثل هذه الطاقة ، الا ان

البته عن حياته الوجدانية والوجودية ، وهو لا يطرح أي مشكلة فومية - مثلا أثر الاستعمار الاجنبي على العقلية العربية ... - طبعاً هذا من لا اكثر . فنحن لا نطمح بمطالبته بأن يعالج كل مشاكل العصر . نرك ابن الاحمر ، ويذكر ان خلافاً حصل بينه وبين الشاعر ابن الخطيب فخرج . لانه علم ان السلطان ابا عبد الله قد استولى على بجاية ، فرحل اليه فنولى الحجابة . والحجابة يعني في دول المغرب ، الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان واهل دولته لا يشاركه العاجب فيها احد . ولعل حب ابن خلدون لوصف تكريمه واستقباله يعبر عن نفسيته ومطامحه السلطانية يقول (...) . تم وصلت الى السلطان فحيا ومدى وخلع وحمل واصبحت من الفد ، وقد امر السلطان اهل الدولة بمباركة بابي ، واستقللت بحمل فلكه واستغرقت جهدي في سياسة اموره وتدبير سلطانه ، وفدمني للخطابة بجامع القصبه وأنا مع ذلك عاكف ... الى ندرس العلم ... » هذا الوصف المسهب الذي افطننا منه هذه المقاطع نظهر لنا بعض رغبات ابن خلدون العميقة (« مباركة بابي ») . يرغب في ان يصير مفصوداً ، مدبراً وفائداً .

وبعد ان قتل السلطان ابو العباس السلطان ابا عبد الله ، رفض ابن خلدون ان ينادي بمبايعة أحد أبناء السلطان القاتل وأثر الالتحاق بالسلطان المنصر ... فالتحق به ونال كرمه وحيه ثم تركه قاصداً ابا حميد صاحب تلمسان . يقول : « وكان السلطان أبو حمو قد بلغه خروجي من بجاية وما احداثه السلطان بمدي في أخي وأهلي ومخلفي ، فكتب الي يستقدمني قبل هذه الواقعة وكانت الامور قد اشتبهت ، فتفاديت بالاعذار ... » . لقد دار صراع عنيف بين السلطان ابي العباس والسلطان ابي حمو ، فرأى ابن خلدون ان الامور غير واضحة وان اتخاذ موقف امر صعب ، فأثر التريث والصبر ، فخالقته لم يكن اخلاقيه ملزم لا يتردد في النضال من أجل قضية عقيدة اعتنقها . كان ابن خلدون ذا أخلاقية مصلحية . لكل واقعة موقف . وكانت سياسته سياسة دبلوماسية ، وكانت خطوطها لا تعمل على ابراز خطة معينة ، سوى رغبة ابن خلدون في النفوق السياسي والوصول الى أعلى الرتب . يقول : « فلما وصل السلطان أبو حمو الى تلمسان ، وفد جزع للواقعة ، اخذ في استئلاف قبائل رياح ، ليجلب بهم مع عساكره على اوطان بجاية ، وخطبني في ذلك لقرب عهدي باستنابهم وملك زمامهم ، ورأى ان يعول علي في ذلك فاستدعاني لحجابه وعلامته » . « وكان أخي يحيى قد خلص من اعتقاله ببونة وقدم علي ببسكرة ، فبعثته الى السلطان ابي حمو كالثائب عني في الوظيفة متفادياً عن تجشم أهوالها ، بما كنت قد نزعته عن غواية الرتب ، وطال علي اغفال العلم ، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس ... » . اذا كان ابن خلدون مقتنعاً فعلاً بأهوال الحكم فلماذا يجشم أخاه يحيى صعوبات كهذه ؟ ان موقف ابن خلدون واضح ، فهو اذ يقول انه ينزع الى العلم ، فذلك صحيح لان تجربته العلمية لم تفصل عن تجربته السياسية ، وانما كان ثمة حوار متواصل بين الاثنين قوامه رغبات ابن خلدون العميقة وتمثلها في نوع من « التعويض النفسي » . فهو اذ يفشل في تجربته العلمية يلجأ الى التجربة السياسية وبالعكس . ودليل ذلك انه بينما كان متقطعا الى التدريس في خلوته بالعباد عند رباط الولي ابي مدين ودعاء السلطان عبد العزيز استجاب لدعوته (« فلم يسعني الا اجابته وخلع علي وحملني ») . ثم اتصل بمقامي ببسكرة ، والمغرب الاوسط مضطرب بالفتن المانعة من الاتصال بالسلطان عبد العزيز ... » وهو لا يلبث ان يجري في التيار السياسي ، وان كان محتفظاً بوعيه المصلحي وبرغباته الشخصية ، الا انه يضع نفسه فجأة في خدمة سلطان آخر . بعد ذلك عاد ابن خلدون الى المغرب الأقصى سنة ٧٧٤ هجرية - ١٣٧٢ ميلادية . فلم يتم له الاتصال بالسلطان عبد العزيز المريني الذي توفي في نفس العام . وفي فاس استعاد مكانته (« أثير المحل ، نابه الرتبة ، عريض الجاه ، منوه

انعدام وجود نظام سياسي واعى يعطل انعدام الطافة الثورية الفردية . ولعل ظهور بعض الانظمة الثورية اليسارية في الوطن العربي قد ساعد ولم يزل ، على تطوير الطافة الثورية عند المثقفين والعمال العرب . اذ ان الثورة الفردية تثير الفضائح اكثر مما تؤدي الى التبدل التركيبي الاجتماعي . وهكذا نرى ان العرب حققوا بفضل ثوراتهم من أجل خلق نظام معاشي وطيبي ، انتصاراً مهماً لا يمكن تجاهله ، ونخطوا بذلك بفضل طريقتهم الانتزاعية الجديدة اهم المشكلات التي كانت تشغل عصر ابن خلدون . فبينما يعد النظام الثوري الاشتراكي من حدة الانتصارات الداخلية ويمنع نفاذ الاوصار بين الطافات ، كان العرب في القرن الرابع عشر في حالة قلق تاريخي شامل ، فالقرن الرابع عشر هو عصر القلق السياسي ، الذي لا يجد أرضاً صلبة ، يبنى عليها . ومن هنا سر ضياع المثقفين العرب في القرن الرابع عشر ، وفي عصرنا في بعض البلدان العربية التي لم تحقق ثورتها المنتظرة . اذن تنقل ابن خلدون وعدم استفراده سياسياً وعلمياً كان وليد القلق الحضاري السياسي والاقتصادي . والقرن الرابع عشر ان لم يكن عصر شك فسي قيمنا وحضارتنا ، فقد كان عصر تآكل فوغاني وعشوائي . التحول ضروري بشرطين : الوعي والاتجاه . وهذا ما كان يفتقر اليه ابن خلدون وعصره . انتقل من افريقية الشمالية الى الاندلس فالتقى بالسلطان ابن الاحمر وبوزيره الشاعر الكبير ابن الخطيب ، فاهتز السلطان لقدمه كما يقول . الا ان ابن خلدون لم يمكث عنده سوى ثلاث سنوات من ١٣١٢ ميلادية الى ١٣٦٥ . فقصده الطاغية ملك فشتالة لانمام عقد الصلح بينه وبين ملوك عديدة . لقد لعب دور السفير ، ودور القاضي والفقيه والكناب ... فلماذا كان ينقلب بين هذه الادوار الكثيرة ؟ الم يكن يطمح ابن خلدون في لعب دور رئيسي في حياته ؟ ماذا يفعل ابن خلدون لو صار سلطاناً ؟ هل يترك العلم نهائياً وينشغل عنه بالسياسة ؟ هل يمكن القول ان فشله السياسي ونقله المتواصل دفعاه الى الاعزال وكتابة المقامة ؟ هذه فرضيات ، الا اننا نميل الى الاعتقاد بان دور ابن خلدون الرئيسي كان سياسياً ، وكان دوره العلمي قبل عكوفه دوراً ثانوياً ، او على الاقل لا يعادل الدور السياسي . فابن خلدون لا يحدثنا في « التعريف » عن تجربته كقاريء او ككاتب ولا يبرر تبريراً مقنعاً الدوافع التي جعلته يكتب مؤلفه التاريخي . اكثر من ذلك : لا يتحدث

قريباً

حكاياء للحزن

مجموعة قصص جديدة بقلم

اديب نحوي

مؤلف (« حتى يبقى العشب اخضر » و « جومي »)

منشورات دار الاداب

الجلوس عند السلطان ... » « وأما أنا فكنت مقبلا في فاس في ظل الدولة وعنايتها ... واذن للناس جميعا في مياكة ابواب السلطانين (ابي العباس والامير عبد الرحمن) من غير تكبر فكنت اباكرهما معا » ان عودة ابن خلدون العالم الى الالتقاء بابن خلدون السياسي أمر طبيعي، فهو في الحقيقة متردد في اتجاهه أعظم التردد ، فهو يريد ان يلعب الدورين معا ، والواضح ان كلا الدورين رئيسي في الحياة الاجتماعية ، فكانت نتيجة ذلك ولادة صراع أدى الى ازدواجية شخصية ابن خلدون وفكك بالتالي وحدة تفكيره وأفق . فهو لا يكاد يقرر أمرا حتى يعزم على عمل آخر ، وهو لا يكاد يستقر بمكان حتى يبحث عن مكان آخر . هذا القلق هو ثمرة شجرة الاضطراب السياسي التي لم تمتد جذورها كما يجب في أرض الواقع ، فجاءت ثمراتها غير ناضجة وغير مستساغة كثيرا ، مما أدى الى عدم ظهور فكرولوجيا صحيحة تسمح للمفكر العربي المتمزق باستعادة وحدته القومية والثقافية . فالمشكلة تصبح اكثر تعقيدا حينما نرغب في جعل النشاطين السياسي والعلمي فعالين معا ونفس المقدار ، وأما حينما نصحي أحدهما دون الآخر فانما نكون قد آثرنا شل نظام رئيسي من أنظمة الحياة ، ومنحنا الآخر وجوده الكامل ، فيتحكم بكل شيء ويفقد الدوران الاجتماعي مرونته وحركته الصحيحة . من هنا كانت بداية الأزمة وبداية الضياع بيسن سطح الواقع واعماقه .

فما لبث ابن خلدون ان أزعج على السفر الى الاندلس مرة أخرى، الا ان أهل الدولة لم يجيزوا أهله وولده ، وسأهم استقرار ابن خلدون في الاندلس لسببين رئيسيين :

- ١ - كان أهل الدولة في المغرب الأقصى يتهمون ابن خلدون في حمل السلطان ابن الأحمر على الميل الى الأمير عبد الرحمن .
- ٢ - اتهمه في السعاية لخلاص لسان الدين ابن الخطيب الوزير الشاعر .

لقد بعث ابن الخطيب برسالة الى ابن خلدون يرجوه فيها في ان يتوسط في شأنه لدى أهل الدولة ، فحاول ابن خلدون الا انه فشل ، اذ ان الشاعر ابن الخطيب كان قد قتل بمحبسه . بعد ذلك عاد ابن خلدون من الاندلس الى تلمسان . وكان من عادته ان يخرج دائما دون أهله ، ثم يلحقون به فيما بعد . ولعله كان يؤثر النجاة الشخصية من ناحية ولا يرغب في تجسيم أهله أهوال مفارمته السياسية من ناحية أخرى . وخرج من تلمسان لاحقا باحياء أولاد العريف ، ونزل في قلعة ابن سلامة - قلعة تاوغزت من بلاد بني توجين . نلاحظ ان ابن خلدون كان شديد الحذر في سلوكه السياسي ، وكان يجد تقريبا لكل أزمة منفذا . وهو لا يحدثنا أبدا عن حياته العائلية ، خصوصا عن علاقته بزوجه وولده . ولا يكاد يحدثنا عن مطالعته ولا عن كيفية كتابته . لقد التزم في كتابه طريقة خاصة : فهو يفضل رسم الخطوط العريضة لحياته التاريخية مظهرا أهميتها من خلال تلاحم القرن الرابع عشر وتأكده . فيبين كانت الحمى السياسية متفشية بما يتبعها من اضطراب وفوضى ، كانت الحمى العلمية تنتاب بعض المغربين . وحينما جاء دور العلم ، لم يبخل ابن خلدون عليه ، فأوفاه حقه او حاول ذلك . فاثف في القطعة مقدمة كتاب العبر الى اخبار العرب والبربر وزناقة ، وكان في كتابته يعتمد على ذاكرته ويلجأ احيانا الى مطالعة الكتب والدواوين التي يحتاج اليها . فقام بمراجعة السلطان ابي العباس ناويا الرحلة الى تونس . وكان له ذلك في شعبان سنة ٧٨٠ هجرية . يقول : « وبعثت عن الاهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة ... » . نلاحظ ان ابن خلدون يذكر باستمرار ان السلاطين والامراء الذين لاقاهم في مفارمته كانوا يكرمونه دائما فلماذا كان يتخلى عنهم ؟ لعل طموحه الفكري والسياسي الذي لا يجد كان الباعث الحقيقي على اشتداد توتره الكياني ، فما كان يهيم ليس الملك المادي ، بدليل عدم استقراره ، وانما الملك السياسي او الرئاسة الروحية بما يتبعها من جاه وملك مادي وغلو عقلاني وقيادي . ففي

تونس طلب السلطان ابو العباس من ابن خلدون ان يثمن كتابه « الى اخبار الدولتين وما قبل الاسلام » ففعل ، ورفع نسخة منه الى مكتبة السلطان . ثم مدح السلطان بقصديتين . ثم أظلم الجو كمادته بينهما . فخرج الى مصر زاعما انه يرغب في قضاء فرض الحج ، فكان له ذلك سنة ٧٨٤ هـ . ١٣٧٢ م . رحل الى مصر وحيدا ، وأقام شهرا بالاسكندرية لتهيئة اسباب الحج . « ولم يقدّر عاملا فانتقلت الى القاهرة اول ذي القعدة » . ويصف ابن خلدون القاهرة فيقول : « فرأيت حضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الامم ومدرج النذر من البشر وايوان الاسلام وكرسي الملك ، تلوح القصور والادوين في جوه وتزهو الخوانك (ق) والمدارس بأفاهه وتضيئ البندور والكواكب من علمائه ، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء يسقيهم النهل والعلل سيحه ... ومرت في سكك المدينة تفص بزحام المارة وأسوافها تزخر بالنعم » . نحن لم نقل ان ابن خلدون اديب ، وانما هو عالم ، ولكننا حينما نقرا وصفه للقاهرة ، نشعر فعلا ان ابن خلدون عالم واديب . فهو اذ يبين عظمة القاهرة علما واسلاما ، يبين روعتها أرضا وسما وازدهارها روحا ومادة . ويضيف ابن خلدون « فقلت له (لابي عبد الله المقرئ) كيف هذه القاهرة ؟ فقال : من لم يرها لم يعرف عز الاسلام » . كانت القاهرة في القرن الرابع عشر عز الاسلام أي أنها كانت الأرض المخصصة للمؤسسات الإسلامية ، البشارة بالفكرولوجيا الإسلامية عن طريق الأزهر والمدارس والخوانق . ولعل جموح العالم الخلدوني قد دفعه الى تفسير مناخه الفكري والتعرف على مناخ آخر . فجلس للتدريس بالجامع الأزهر واتصل بالسلطان . وكان في مصر مدارس للوقوف كالتنجد في لبنان حاليا وسواه . وعمل ابن خلدون عالم واديب . فهو اذ يبين عظمة القاهرة علما واسلاما ، ثم تولى منصب القاضي المالكي سنة ٧٨٦ هـ . ثم لا يلبث ان يظلم الجو بين الخلدوني والسلطان . فابن خلدون هو البطل المتقلب المحسود أبدا . يقول : « فكثر الشغب عليّ من كل جانب وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة . ووافق ذلك مصابي بالاهل والولد ، وصلوا من المغرب في السفين ، فأصابها عاصف من الريح ففرقت وذهب الموجود والسكن والمولد ، فعمم المصاب والجزع ورجح الزهد ، واعتزمت على الخروج عن المنصب فلم يوافقني عليه النصيح ممن استشرته ، خشية من تكبر السلطان وسخطه » . لقد كانت المدارس بمصر تزود الطلاب بالعلم ، وكانت الخوانق تقام لاعانة الفقراء على التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الاذكار ونوافل الصلوات . وكانت الدولة التركية معينة بذلك . « واقتدى بسنتهم (أي بسنة أهل الدولة التركية بمصر والشام) في ذلك من تحت أيديهم من أهل الرياسة والثروة فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة ، وأصبحت مصاشا للفقراء من الفقهاء والصوفية » . وكان بمصر مدرسة من انشاء صلاح الدين الايوبي وقفها على المالكية يتدارسون بها الفقه ، كما وقف أخرى على الشافعية . هذا يعطينا فكرة غير واضحة عن تعليم الفكرولوجيا الإسلامية في مصر . ويعيننا على فهم تطور التعليم الشافعي والمالكي . الا ان هذه الفكرة غير كافية ويا ليت ابن خلدون اهتم اكثر في الإلحاح على دور التعليم بمصر انذاك . وابن خلدون لا يتردد في مدح ذوي السلطان مهما كانوا ، فمن خطبة له في القاهرة يقول : « ولم تزل الاجيال تتداول على ذلك والاعصار والدول تحتفل والامصار والليل يختلف والنهار حتى أظلت الاسلام دول هذه العصابة المنصورة من الترك ، الماحين بانوار استنهم ظلم الضلالة والشك ، القاطعين بنصالهم المرفعة علائق اليمن والافك ، المصبيين بسهامهم النافذة نقر الجهالة والشرك ... » (ص ٢٨١ - ٢٨٢) ، كتاب « التصريف بابن خلدون » . نعتقد ان ابن خلدون واضح كفاية . فهل هذا نقد للعرب ومدح للاتراك المستعمرين ؟ لتترك هذا الان وسنعود الى رأي ابن خلدون في العرب حينما نتعرض للمقدمة .

طاردني في خفه المقطوع
يضربني بالجوع
يضربني بالخنجر المطوى في عباءة الخلافه
متهما اياي بالعرفاه
يجلدني ، يقيم حد الكفر فيمن يشرب النبيذ من خابية
الخرافه

يطردني الى مدائن الهزيمة
يجعلني حجه الغراء في مواقف القيامه
بأنه جوعني ولم يجع
بأنه فضحني ، غرّبني ، في داخلي نغاني
أقام بين الجلد والاعصاب مشط المشاعر الموهومه
وجاءني معتذرا اليفا
ساومني على خراج الصنمت باللذائذ القاتلة المحرمة
علمني التنازل القمى في رشاقة وكبرياء
علمني شعائر القزامه
أضحكني بالرعب والقتامه .
العالم - الخريطة الممزقه
العالم - الوجوه والملامح الملققه
طاردني في خفه المقطوع
يضربني بالجوع .

مرثية - عمر

من أنت يا محدثي في الجذر والفروع
من أنت يا مرتحلا في لبن الضروع
وصائحا مندلقا من الحوائط المخربه
وراكضا في عتمة السحابه
من أنت يا أمومة الالفة يا أبوة الغرابه
من أنت يا علامة العبور والوقوف
يا نهرا في الصيف يا فاكهة في كرمه الخريف
من أنت يا مغيب العينين في حمائل السيوف !!

أخرجني من عنق الزجاجه
توقع الصفاء في دوامة اللجاجه
أخرجني تحول الفصول
وساقني من حفرة الرفض الى شوارع القبول
أوقفني منتظرا مخالب اللون التي تحط في فاكهة
الفجاجه

فنشرت نسيجها عناكب الذبول
واستنوقت جمالنا وأذنت في الاسطح الدجاجه .

مساقر في اليأس والكآبه
تضربني - في عدوها - حوافر السحابه

أقرأ ما تكتبه الشمس على حوائط الهواء
أقرأ ما تكتبه الكروم والأشجار في دفاتر القمر
أعود من بوابة الخروج
مكتهلاً ، تركض في ملامحي الكتابه
تفسلني مواحق النسيان من ذاكرتي ، تحترق الكتابه
وتنبت الحراب في الحناجر
وتعشب الخناجر
وتنبت العيون في أفقية الزحام
ويؤكل اليأس على موائد الطعام
متبلاً بالسحت والحرام .

الرجل الملمم الفقير
قابلني في عصب الصحراء
أوطاني الرداء والعباءة المرقعة
أقعدني في ظله ، قاسمني لقيمة ناشفة مبقعه
رمى لثامه .. فاشتعلت في اللحية الفصول
والتمعت في عينه شرارة البدء وغيمة الوصول
واغتسلت في شعره جنية الحقول
وانتقلت ما بيننا كؤوسنا باليأس والعزاء
وانشعب الحوار ..
أخرج من اكمامه درته القديمه ..

قابلني في عصب الصحراء
قاسمني ثريدة الرمل على موائد الغداء
قاسمني الجرادق المرة سائر النهار
وقال لي : تستوجب الحد اذا زينت
فما تقول في عالمك - الربيطه
والنهر الديوث والظمى الذي ينبت زهر اللواطه
وشجر الزنا وسفلس الكروم !!
وقال لي : تخون لو أضعت بعرة من ابل الجماعه
فما تقول فيمن ضيع الانسان في ارتداغه الدليل
وضيع اليوم من الضحى والظهر والاصيل !!
وما تقول فيمن خالس الرياح سرها
روضها .. أقامها شجيرة عارية أو حائطا أو مقصله !!
وما تقول فيمن روض النهر فلا ينضب أو يفيض
وجذ رأسه ، أقامه خراوة ومزيلة !!
وقال لي : ما بين شرك الشك وشرك اليقين
تكسرت رأسك وانتحرت ،
دخلت في هاوية التوحيد راقصاً فهالك الصمت
وهالك الظلام
فما تقول في الآلهة الالف التي تموت أو تبعث كل عام

تأتيك في طقوسها تسالك الصمت وتأخذ الخراج
تسالك العبور في القناطر الموسومة
تمنحك الحياة لو دجأت - طائعا - في الساب المنهوب
والغنيمة

تمنحك النصر اذا قنعت بالهزيمة !!

أحرس الذي يدرع الآن بكل لون
يثقب وجه الارض
يلقمك الشص اذا رضيت أو أبيت
يقيم حائط السجن أمام كل بيت
يزرع في حدائق العالم شجر الكراهه ..

حملني أرغفة النوى ونسي الادام
البسنني عباءة اليأس وظمأ الغمام
ونقشت درته خطوطها الزرقاء في القلب وفي العظام .

حملني السلام
لنهر العقم الذي يطفح في الزحام
والزور والارصفة المراوغه .

حملني السلام
للجمل - الناقة ، أو للبشر - الانعام
والجوع في القرى الممرغه .

حملني السلام
لكل ما يكتب أو يقال
خيرني ما بين أن أحمل شارة النفي ويبرق الظلام
أو أبدأ الرقص على طقوس الطرق الواضحة العريضة .

ما طعم ما يدره ثدياك يا مومسنا المتوجه
حليبك الممزوج بالقصائد المضرجه
أحرقني ،
فاخترت أن أجوع .

قابلني مرقع العباءة
في كل رفعة دماء قرية ، والخيط من حشائش الحقول
رأيت يضحك أو يبكي بكل لهجة ، سمعته يقول
أغنية دامية الايقاع تسال الرغد وتسال الفصول
أن تملأ المخلاة بالقمح ليبدأ السفر
من كل ما استبيح من قرى ومن مدن
الى طريقه السذلى في المناجم الحرام ..

محمد عفيفي مطر

القاهرة

المدينة التي قتلها الصمت

سرحية بقلم يحيى الدين اسماعيل

الشخصيات :

الملك كشترا
قائد الفرسان كونتاي
كبير الفرسان ريماندا
الفارس ساتي
الحارس
الجندي
الرسول
الحاجب
أشخاص آخرون

المشهد الاول

(الوقت مساء . قلعة العرش الكبرى . في صدرها العرش يجلس عليه الملك ، وهو لابس السواد ، وعلى صدره ماسة كبيرة . ازاء جدران القاعة ، كراس من طراز قديم جدا . وفي وسط القاعة منضدة كبيرة وحولها بعض الكراسي وعليها أوراق ملفوفة ، وقد ربطت بشرائط متعددة الالوان ، وكتاب كبير ، وفي وسط المنضدة مزهرية من طراز قديم جدا ، وراء الملك شباك طويل ، يمتد من السقف حتى بلاط القاعة . على الجدران علق رايات وأعلام مختلفة الالوان . حول الملك يقف رجال البلاط بملابسهم الرسمية . يتقدمهم قائد الفرسان . الملك مشغول بقراءة بعض الوثائق . رجال البلاط يتهايمسون فيما بينهم . بعد لحظات يضع الملك الوثائق امامه) .

كشترا : والان ألم يصل بعد الرسول الذي أوفدناه ؟ لعله هلك في الطريق بسبب صقيع الشمال ، فما زلنا ننتظره منذ الامس .

كونتاي : من يدري ؟ لعله هلك بسبب الصقيع ، او ضل في الغيوم الكاسحة على جبال التخوم ، او لعل رعودا قاصفة مزقته . فتخوم الشمال تغلي أحشاؤها بالنذر العجيبة في هذه الايام .

كشترا : نعم يا كونتاي ، تغلي أحشاؤها بالنذر العجيبة . . . ولكن من السماء . . . الرعود القاصفة من السماء . . . الغيوم الكاسحة من السماء . . . الصواعق جميعها تنقض من السماء . . . الاجرام الملتهبة من السماء . . . جميع تلك النذر من السماء . . . اما الارض فصامتة خاشعة ، ليس فيها سوى الصقيع !

كونتاي : بلى ! انها نذر السماء للارض ! (جانبا)

السماء تجلد الارض . . . تصفعها على وجهها . . . تبصق في جبينها الذليل ، لعلها تستيقظ .
الحاجب : (يطرق الارض ثلاثا برمحه فيتوجه الجميع بأنظارهم صوب الباب)
رسول مولاي الملك !
كشترا : فليدخل حالا !

(يدخل الرسول لاهثا ويجثو أمام الملك)
لقد طال انتظارنا لك أيها الرسول حتى كدنا نياس من عودتك . تعال حدثنا عما رأيت . . . عن كل شيء !
الرسول : مولاي الملك ! لقد توغلت هناك ، كما أمرني مولاي الى ما وراء قلعة الحرس الكبرى هناك رأيت كل شيء . . . رأيت كل شيء يا مولاي ، بعيني . . . كونتاي : وماذا رأيت ؟ حدثنا أيها الرسول !
الرسول : بعيني هاتين ، رأيت كل شيء . . . شيء مفزع حقا !

كشترا : (فيما تسري هممة بين رجال البلاط ، يقف الملك مغضبا)

ماذا تقول ؟ دعوني أسمع يا رجال ! قف يا فتى ! ماذا قلت ؟ شيء مفزع !؟ أنت تعلم رغبتنا ورغبة رجالنا في البلاط عندما أوفدناك في هذه المهمة الصعبة .

(ينظر رجال البلاط الى بعضهم البعض)
الرسول : والان ، حدثنا أيها الرسول . . . حدثنا عن حراس مملكتي ومملكة أسلافي العظام . . . عن رماحهم المسنونة ، ودروعهم التي هي أشد ألقا من جميع كواكب السماء ، وعن البرج الصامد الذي ابتنيته تخليدا لذكرى أبي الشهيد ! تكلم أيها الرسول !

الرسول : (متلعثما)
نعم مولاي . . . مولاي . . . رأيت كل شيء . . . رأيت جنود مولاي الملك ، على التخوم ، برماحهم المسنونة ، ودروعهم التي هي أشد ألقا من جميع كواكب السماء . . . وهناك . . . هناك رأيت البرج الشامخ الصامد ، البذي ابنائه مولاي الملك ، تخليدا لذكرى مولانا الملك الشهيد . . . جنود مولاي هناك ، بانتظار كل ما يمكن أن يكون . . . كشترا : (مقاطعا بغضب)

بانتظار ماذا أيها الاحمق . . .؟ يا للغباء ! وانت أيضا أيها الصعلوك ، تتحدث عما يمكن أن يكون ! بانتظار ماذا أيها الحشرة المسحوقة تحت النعال ؟ ما يمكن أن يكون

هو بأمرى .. وأما ما لا يمكن أن يكون ... فهو بأمرى أيضا !

الرسول : (مدعورا)

مولاي ! .. مولاي ! .. بانتظار أمر مولاي .

الجميع بانتظار أمر مولاي .

كشتر : نعم ، بانتظار أمرى . هذا هو كل ما فى الأمر . اذن فليسمع رجال بلاطى الكرام ، شهادة هذا الرسول العائد توا من التخوم . ذلك هو وعد السماء ، فقد انتهت النذر . أرايتم يا رجال بلاطى الاعزاء ؟ ذلك هو وعد السماء . ان الايمان وحده لا يكفى . ينبغي ان نبتهل شكرا للسماء .

(يرفع الملك يديه مبتهلا . ويرفع رجال البلاط ايديهم بعده ، ما عدا كونتاي قائد الفرسان ، فانه يتبذ ناحية ويرفع رأسه الى السماء . لحظة صمت)

كشتر : كونتاي يا طليعة فرسانى البواسل ! لماذا لم تنضم الينا فى الابتهاال ؟

كونتاي : الابتهاال مع الفجر ينبوع لا ينضب . سأبتهل مع الفجر ، قبل ان يغور آخر نجم من السماء ... سأبتهل طويلا وعميقا بين ذراعى الفجر .

كشتر : حسنا ! .. والان يا رجالي ، يا رجال العهد ، بعد ان استمعنا الى شهادة الرسول ، عليكم ان تخرجوا الى المدينة لتعلنوا لافراد شعبي ، من اقصى المدينة الى اقصاها ، ان ليس ثمة شيء يمكن ان يكون الا بأمرى ، وأما ما لا يمكن ان يكون .. فهو بأمرى أيضا . كل شيء وادع مستكين يستمطر رحمتي . اريد ، يا رجال ، ان تهدأ نائرة الناس ، ليعودوا الى أعمالهم وحرهم مطمئنين ، فقد انتهت بذاءة أولئك الذين أرادوا ان ينزلوا بالشعب افدح الالام ، وان يتدعوا له اوهاما وردائل جديدة . لقد حلت نهاية أولئك الذئاب الذين يريدون ان يحكموا المدينة من الظلام .

والان ... اسمحوا لى ، يا رجالي ، ان اذهب الى الملكة ، فهي بانتظار هذا النبأ السعيد ، منذ الامس .

(كمن يحدث نفسه)

وسأطبع على خدها الايمن ، فى موضع الفمارة الحسنة ، قبلة مع هذا النبأ السعيد .

(يلتفت الى رجال البلاط) والان تفرقوا فى المدينة ، يا رجال ! وحذار ان تعلن سوى شهادة هذا الرسول .. والى اللقاء ... وانت يا كونتاي ، لا تنس ان تبتهل مع مطلع الفجر للسماء ...

كونتاي : لن أنسى .. لن أنسى .

(يخرج الملك . وبعد لحظات من الصمت والحيرة ، يخرج رجال البلاط متساقلين ، ويتخلف كونتاي وريماندا كبير الفرسان والرسول)

كونتاي : أما زالت هناك سوق للحماقات والاكاذيب ؟ أتظل هذه الفنون الدموية تستمد طغيانها من هذا الصمت ؟ أظل صمتنا هذا صمتا بلا معنى ، وبلا ألم ، لانه اصغر من

الالم ، وبلا جبن ، لانه اضعف من الجبن ؟ هذا الصمت .. عالم عجيب تسكنه الارواح الشريرة ، والاشباح المضللة ، تريد ان تقود خطانا الى الهاوية . الا نستطيع ان نجتاز هذا الحاجز الخائق ؟ ... والان ، تعال ايها الرسول ! انظر الى يدك انظر اليهما جيدا ...

الرسول : نعم سيدي ... ما بهما ؟

كونتاي : (يضحك بألم)

يداك هاتان ، الا ترى فيهما شيئا ، ايها الفتى ؟

الرسول : لا أرى فيهما شيئا ، يا سيدي .

كونتاي : انظر اليهما مليا ... تأملهما (بصوت جهير) ... انك تطبق بهما على أعظم لحظة من لحظات التاريخ ... تطبق بهما على لحظة انتحاز الصمت . الا تريد ان تطلق هذه اللحظة الكبرى ؟ مسكينة هذه اللحظة العذراء ... انها تختنق !

الرسول : لست ادري يا سيدي .

كونتاي : اتعرف ، كيف تطلق تلك اللحظة الكبرى التي سينهار فيها جدار الصمت الخائق ؟ انت لا تعرف شيئا عن هذا ايها الفتى . تعال وحدثنا عما رايت ، هناك ، وراء التخوم .

الرسول : سيدي ، هناك رأيت ، كما قلت ، الكل بانتظار ...

ريماندا : (مقاطعا) بانتظار أوامر مولاك . ثم ماذا بعد ذلك ؟ تحدث ، فقد أزهقت أرواحنا .

الرسول : سيدي رايت .. رايت جنود مولاي الملك . ريماندا : (مقاطعا) ... بحرابهم المسنونة ، ودروعهم التي هي أشد القا من جميع كواكب السماء ، والبرج الصامد الشامخ ... اهذا هو كل ما فى الامر ؟ تحدث ! .. انطق ولم بكلمة واحدة ، ايها الاحمق !

الرسول : (مرعوبا)

لا شيء يا سيدي ... لا شيء غير هذا يا سيدي . ريماندا : يا لك من بليد احمق . حلت عليك وعليه اللعنة !

(يخرج)

كونتاي : والان تعال ايها الفتى ! اطمئن الى صدري هذا الذي واجه أهوال الملاحم وانفاس الموت . الجميع بانتظار هذا . لقد أصبح الجميع يعيشون من أجل هذا الانتظار . كفى صمتا ، ايها الفتى . حتى الموتى والشهداء غدوا سجناء الانتظار . بكلمة واحدة يتم كل شيء . وبعد ذلك اترك لي ان انشد المراثية الاخيرة .

الرسول : آه ما أشقاني ! ... لماذا وقع على الخيار ؟ كونتاي : ومن يدري ، لماذا وقع عليك الخيار ؟ ... لعل الخيار وقع عليك ، لانك من اعظم عصاة التاريخ ايها الفتى الصغير !

الرسول : من اعظم عصاة التاريخ ؟! اواه ! .. لم أعد أفهم .. ألم يعد هناك فارق بين العصيان والاذعان ؟

كونتاي : عبث عقيم ! كلمة واحدة ، كالموت ، وينتهي كل شيء .

الرسول : سيدي ، لا أستطيع . أريد هدنة مع نفسي ، أحس كأن جميع الضباب المحلق فوق التخوم ، يطوف في جمجمتي .. جميع ضباب العالم هنا في رأسي (يضرب رأسه بيديه) .. العصيان .. الاذعان .. كلمتان من ضباب ... كل شيء ضباب في عيني .. كل شيء ضباب .. ضباب (يبكي) .

كونتاي : (كمن يحدث نفسه)

وهكذا تكون الهدنة ضياعا أيها الفتى ! هكذا تخسر الخيار في عالم من ضباب هناك طريق واحدة ، لا غير ، تقودنا الى ما وراء هذا الحاجز الملكي . علي أن أخطو إليها ، فلن تصرفني عنها جميع لعنات الارض (يلتفت الى الرسول) وانت أيها الفتى ، انصرف الآن ، وليكن لك سلام مع نفسك . أما الهدنة فضياع ، يقذف بك الى عالم الضباب . عد الى حضن أمك ، فهي ما زالت بانتظارك منذ أمس الاول .

الرسول : سيدي ، شكرا لك ومعدرة يا سيدي ! (يخرج)

كونتاي : أعذرك أيها الفتى ، وليكن لك سلام مع نفسك !

ان ذلك الحاجز لاعلى من قامتك بكثير . ولكن من يدري لعلي لا أستطيع ان اجتازه . لعلي لن اكون من ضحايا الصمت والانحلال ، والمجد والسلطان . لعلم سيظعنوني بخنجر في الظهر ، ويظلون يصفقون بسخرية كسخرية الاطفال .

ولكن لا بأس ، فسيستفيقون على آخر مقطع من تلك المراثية ... سيهبون مذعورين عن اقرب شتيم البالية ، وقد اختنقوا بمقاطع المراثية السوداء .

آه ! كم أنا متعب الآن ! ان هذه المراثية السوداء لا تنفك تدوي في اذني .. مسكين هذا الفتى ، انه تصميم بلا تنفيذ . ولكم كنت قاسيا ومناققا ! لقد اردت ان ادفع به ليحمل عني عبء التنفيذ . ولكنه كان واهنا يرتعد ... والان الى الغد ... الى الغد ...

(يدخل فجأة سائسي حارس كونتاي ، مدججا بالسلاح وعلى خوذته ريشة بيضاء)

سائسي : وماذا في الغد يا سيدي ؟ احتاجني غدا ؟ كونتاي : أهذا أنت يا حارسي الامين ؟ غدا ؟ ... لا ... لا اظن اني بحاجة اليك غدا ...

سائسي : سمعتك يا سيدي ، تقول كلاما لم أثبينه ، وتقول بعده : « الى الغد »

كونتاي : سائسي ! ... أعفيتك الليلة من دور حراستك .. اذهب ضاحكا الى بيتك ، فهناك زوجتك بانتظارك ، بدونك ستظل ترتعش الليلة حتى الفجر ... ولا تنس ان تلقي عنك هذه الحفنة من الحديد يا سائسي . سائسي : الان يا سيدي ؟ وكيف ؟ هل نسيت ؟ لم أعد

أفهم يا سيدي .

كونتاي : لست بحاجة اليك الليلة يا سائسي العزيز . وانت لست بحاجة الى هذه الكومة من الحديد ...

سائسي : ولكن كيف ؟

كونتاي : كومة من قش ...

سائسي : ماذا تقول يا سيدي كونتاي ؟

كونتاي : كومة من قش .. كومة من قش لا غير !

(يخرج ويترك سائسي وحيدا يتلمس ببلاهة سيفه)

ستار

المشهد الثاني

(الوقت في الهزيع الاخير من الليل .

قاعة كبيرة في وسطها منضدة كبيرة ، عليها بعض الاسلحة والدروع ، ومجموعة من الشموع . وعلى الجدران علقت سيوف ورماح وتروس وبعض الرايات والاعلام . شبك مربع ، يطل على ساحة المدينة . بعض الكراسي القديمة الطراز متناثرة في أرجاء القاعة .

كونتاي بالقرب من الشباك ، يتأمل السماء بصمت . ريماندا وسائسي وبعض الجنود ورجال البلاط بانتظار أن ينهي ابتهاله ويتحدث اليهم .)

ريماندا : انه يطيل الابتهال الصامت اليوم . وأرى انه قد تغير كثيرا منذ الامس . بدأ الفجر يطل علينا ... اطفئ الشموع يا سائسي ، واتركه في احضان الفجر . (يتقدم سائسي ويطفئ الشموع)

ولكن الى متى ننتظر ؟ انسي أخشى أن يبددنا نور الفجر ... تقدم اليه يا سائسي واهمس في أذنيه ... سائسي : اخفض من صوتك يا سيدي ، انه يوشك ان ينهي ابتهاله ... ما أشد شحوب وجهه اليوم ، حتى لا كاد انكره ، لفرط ما تغير !

(بعد لحظات ، ينهي كونتاي ابتهاله ، ويتجه نحو اصحابه)

كونتاي : أما زلتم هنا بانتظاري ايها الاصحاب ؟ اية اسرار كانت تتلملح في الليلة الماضية ، بانتظار الصبح ! ريماندا : الانتظار ... الانتظار ! .. لم نعد نملك شيئا سوى الانتظار يا سيدي كونتاي . والان نرى ان يخرج سائسي الى سوق المدينة ليجمع من حوله الناس ، وعندئذ تخرج اليهم لتقص عليهم قصة ما ينتظرون . لقد أزعج الموعد يا سيدي ، والفجر قد أشرق ...

(كونتاي يقف ساهما ونظره معلق في الشباك)

سيدي كونتاي ما لك واجما ؟ علينا ان نبدأ حالا . لقد سئمنا الانتظار .. لقد اطفأنا الشموع .

كونتاي : لم يعد امامك سوى الانتظار يا ريماندا العزيز ! .. مخلوقات سجيئة الانتظار في عالم الزمهرير والصمت .

ريماندا : هيا بنا يا سيدي كونتاي !

كونتاي : الى أين ؟

ريماندا : ماذا تعني يا سيدي كونتاي ؟

كونتاي : تم كل شيء ليلة أمس . لقد سمعت من هنا صرخات مسمومة تمزق وجه الصمت . دماء آسنة كدماء المستنقعات تتدفق من وجه الصمت الكريه .
ريماندا : ماذا تقول يا كونتاي ، يا سيد الملاحم والاهوال ؟

كونتاي : (بصوت مهيب) لقد تم كل شيء يا ريماندا العزيز .. لقد فات الاوان .
الجميع : فات الاوان ؟
كيف ؟ فلنخرج .. فلنمزق الصمت .. الموت للصمت !

كونتاي : مهلا اخوتي ! .. مشيرا باصبعه الى الشباك) مع هذا الصبح ستغتسل مدينتنا بدمائها ، وسوف نسمع الانين يفتت الابد والنحيب بين القبور والركام والاشلاء .. وسوف تسمعون صرخات النكر الحمراء ، وتختنق المدينة بالدخان ، وتذوب كما يذوب الشمع بالنار ، حتى ترتفع صرخاتها فلا تسمع منها شيئا .. وسوف تشرق الشمس مرة اخرى فتجف تلك الدماء ، لنسأل أنفسنا ! أين أهوال الامس ؟

ريماندا : اذن ، فلنبدا قبل مشرق الشمس يا سيدي كونتاي .. فلنبدا حالا ... هيا بنا !...

كونتاي : لقد تم كل شيء يا صحاب ، وعمما قريب تدفع الثمن باهظا مدينتنا الغافية .. سنعرف غدا برودة الظلام اذ تطبق علينا النذر الدامية من فوق .. سنظل نرتعش من غير دفء ، حتى نخاع العظم .. سنمر في ليل قطبي لا يهدأ زمهريره .. سننكم طويلا .. سنندم .. سنندم طويلا ، قبل ان تجف الدماء تحت الشمس ، فتنبعث العطور القديمة الخصبة ...

ريماندا : ما تقول يا سيدي كونتاي ؟
كونتاي : تلك هي اسرار البارحة التي كانت تتحلل بصمت ، استمعوا اليها .. انصتوا ! (اصوات تقترب من بعيد فتتضح صرخات وقرع طبول واصوات ابواق ووقع حوافر خيول ... جموع هادرة تصخب)
الجميع : ما هذا ؟ انصتوا ... انصتوا ... حقاً لقد تم كل شيء ... لقد حلت النهاية ...
كونتاي : ومن هذه النهاية سنبدا من جديد ..
ريماندا : يا للعار (يجهش بالبكاء) يا للعار ؟ يا لعارك يا ريماندا !...

(الجميع يتطلعون من الشباك ، ويظل كونتاي واقفا بصمت .. يدخل احد الجنود جريحا ...)
الجندي : سيدي كونتاي ... آه ... هول لا عهد لاحد بمثله ... لقد هبطوا علينا من الجبال ... مع مطلع الفجر ... الفزاة السود ... يسحقون المدينة سحقا ... آه ... كشترا اللعين خرج لاهثا جاحظ العينين من قصره .. لقد مزقوه ... قتلوه ... القوا بجثته النتنة في النهر ... سيدي كونتاي آلهة سقر خرجت بكل جوعها الابدي .. لقد انتهى كل شيء .. كل شيء رماد ...

رماد ودم ... آه !... (يسقط على الارض ويموت)
الجميع : يا للعار !... النساء !... الاطفال !...
عرض مدينتنا يتمزق ، وليس الصمت . اهكذا ننتهي ؟
يا للعار !... الدم يجمد من هذا الهول !... ما العمل ؟
كونتاي : ذلك هو ثمن الصمت ندفعه اليوم . ولكن لا تنسوا يا صحاب ، ان هناك زهرة تنمو من الدم والرماد ... زهرة الدم والرماد .

(اصوات تقترب وصرخات)
ريماندا : ها هم يقتربون !... يقتربون !... هذه الغيلان الجهنمية المسعورة !...
كونتاي : تفرقوا يا صحاب !... الى ان تنمو زهرة الدم والرماد .

(يخرجون . كونتاي وحده)
كونتاي : الى الملتقى يا صحاب !... مرة اخرى في الانتظار ، سأنتظر .. سأدخل ذلك الليل القطبي الذي لا يهدأ زمهريره ، وسأرتجف حتى نخاع العظم ، الى ان تظهر تلك الزهرة الوديعه : زهرة الدم والرماد ، فتعبق بالعطور القديمة المخصب .. الى الملتقى يا صحاب ..
(تهب ريح عاتية : تصطفق الابواب ، ويسود ظلام .. كونتاي وحيدا ..)

ستار

محبي الدين اسماعيل

بيروت

صدر حديثا :

آخر رواية كتبها الاديب الكبير

كولن ويلسون

ترجمة يوسف شرورو وعمر يمق

الشك

رواية عاطفية ، وفلسفية ، وبوليسية ... في وقت واحد ! وهي كذلك فضح لاساليب اليهود الاجرامية وتحليل لتأثير المخدرات !

من هنا كان غنى رواية « الشك » ، وما تثيره لدى القارئ من شوق وفضول ... وليس ذلك غريبا على واحد من اكبر مفكري هذا العصر ...

منشورات دار الاداب ٥٥٠ ق.ل

نصيب البشر

توفر المختصون من الباحثين الغربيين على دراسة « ملحمة قلفامش » من مختلف نواحيها .. فدرسوا تاريخيتها ، ودرسوا بعض جوانب الحياة والعقلية الرافدانية من خلال العقائد الدينية والافكار والاحداث الواردة فيها .. وتعبوا اثر هذه العقائد والافكار والاحداث فيما جاء بعدها من كتب مقدسة وملاحم عالمية كبرى ، ابتداء من الياذة هوميروس حتى الملاحم الاوروبية المتاخرة فسي القرون الوسطى . واذا بملحمتنا التي لم يعرفها بعد ورثتها ، ينبوع ثقافي فياض يستقي منه الفكر الانساني ، مباشرة او بواسطة ، منذ عشرات القرون .

لكنهم لم يدرسوا فنية الملحمة دراسة وافية فيما يبدو ، بل وجدنا على العكس ان بعضهم لا يقدرون لها قيمة فنية عالية ، لانها على قولهم مؤلفة من اساطير سابقة متفرقة جمعت - في غير احكام كبير - لتكوين ملحمة منها . على حين اننا نرى ان اكبر ما تتفرد به الملحمة ، وادعى الى الاعجاب باستاذية مؤلفها الشاعر البابلي العملاق ، هو بالذات دهاؤه الفني العظيم ، ولا سيما طريقته المجيبة الفذة - لم تزل فذة وعجيبة - في ربط اجزائها بعضها ببعض ، بلجام فني ، خداع غير منظور أحياناً ، ولكنه شديد المتانة ، لم نعرف له منافساً في أي عمل أدبي ، سردي ، آخر ! والمقطوعة التالية جزء من الملحمة يمكن عرضه مستقلاً كقصيدة تامة الخلقة ، ويبدو أنها واحدة من الاساطير السومرية القديمة التي استعارها شاعرنا الفنان بأسلوبه ، ودمجها بطريقته ، ليجعل منها ركناً خطير الدلالة في ملحمة . والواقع ان الملحمة يمكن تفكيكها الى اجزاء مستقل بعضها عن بعض ، وكل منها - لوحة فنية او قصيدة رمزية . الا انها اذا أعيد تركيبها التحمت في كيان متماسك وثيق ، حتى لا تكاد الملحمة تستقيم وتستتم هندستها العامة المدروسة اذا طرح أي جزء منها .

وتبدأ الحادثة - في اقصوئتنا - بعد ان يكون الملك قلفامش قد نكل صديقه انكيو ، الذي شاركه مغامراته وانتصاراته في وذل المارد « خمبابا » صاحب غابة الارز ، والقضاء على الثور السماوي . فحزن عليه وهام في القفار سعي الى لقاء جده « اوتا - نفشتم » الذي كان الالهة قد وهبوه الحياة الابدية ، لكي يسأله كيف يحظى بالخلود هو الآخر . وفي طريقه اليه فتنك بالاسود ، واجتاز مسالك جبال « ماشو » التي يملأها الظلام . وهذه الاشياء - التي سيرد ذكرها : الاسود ، ماشو ، خمبابا ، ثور السماء .. يرمز بها المؤلف الى معان او اشياء لم يوضحها في الملحمة ، ربما لانها كانت معروفة لدى معاصريه . ولم يتوصل الباحثون بعد الى معرفة حقيقة هذه الرموز الا رجماً بغيوب ، على الاغلب .

ثم يمر قلفامش في تطوافه بصاحبة الحانة « سدوري » ، ويجري بينهما الحوار الطريف الذي سنرى ، فتخبره ان خلود الانسان معال ، وان عليه ان يعكف على متاع الحياة ومباهجها ، ليلا ونهاراً .. وهذا هو « نصيب البشر » ! ويهمننا قبل عرض مقطوعتنا الملحمة على القارئ الكريم ان نلفت نظره الى ان فلسفة اللذة هذه ليست هدف الملحمة ، ون كان بعض الغربيين يظنها تمثل مفهوم الحياة عند أهل الرافدين عن الحياة . وفي هذا الحكم شيء من تعميم وتسرع . فاولاً ، لا توجد أمة في قديم ولا حديث الا وقد أخذ بعض مفكرها بهذه (الفلسفة) ودعا اليها . وفلسفة الخيام - الفارسي - مثلاً قائمة بجعلتها على هذه الفكرة ، التي عرضها في صور مختلفة في رباعيات له متعددة .

ثانياً ، ان « سدوري » صاحبة الحانة هذه ، وصاحبة النظرية ، وهي الهة أو شبه الهة ، ليست عراقية فيما يظهر ، وانما هي على الاغلب من (الحوريين) الذين حكموا العراق القديم امداً ، لان اسمها من اللغة الحورية ، ومعناه (الشابة) . ثالثاً ، وهو الاهم والاصدق دلالة ، ان المؤلف - البابلي - لم يورد هذه النظرية - الاجنبية - لياخذ بها ، بل لينبذها ! فسان قلفامش لم يلتفت اليها ، بل مضى في سبيله ، وراء هدفه البعيد : البحث عن الخلود .

فيما يخص طريقتنا في نظم هذه المائدة سيلحظ القارئ - ولا مؤاخذه - اننا لم نسطع الجزالة وما اليها من اساليب البلاغة التقليدية ، ولا الاستعارات الزخرفية وما اليها من اساليب البلاغة الحديثة ، وانما اعتصمنا بالبساطة حفاظاً على بدائيتها - الفنية ، واسلوبها الملحمي ، وطراعتها الانثوية .

تشرّد

.. ونظرت سدوري
صاحبة الحان التي تسكن عند
ساحل البحور
فأبصرت قلفاش مقبلاً ، كليلاً
كساؤه جلد ، ووجهه مشعث معفر
كمن يعاني سفراً طويلاً
باد عليه الجهد والتعثر
لكن لحم جسمه

من معدن الارباب !
فحينما تفرست صاحبة الحانوت في
قلفامش الجوّاب
قالت تناجي نفسها بهذه الالفاظ :
« يظهر ان ذلك المخلوق قاتل طريد !
فيا ترى أين يريد ؟ »
وعندما رآته يدنو قاصداً جناحها
قامت وسدت بابها
وأحكمت اغلاقه
بمزلاج !

فاستمع القادم قلفامش صرير الباب
فاغتاط
وصاح بالفتاة وهو مهتاج :
« أنكرت ماذا فيّ يا صاحبة الشراب ؟
ماذا أصابك
فقمّت توصلدين في وجهي بابك ؟
حتى لقد أحكمته
بمزلاج !
لاهشمن بابك وأسحقن المدخلا .. »

بطولات

وزاد قلقامش مسترسلا
يخاطب الصبية الخمّاره :
« استمعي يا جاره !
اني انا قلقاشو !..
أتيت من وراء ماشو
انا الذي امسكت بالثور الذي
اتى من السماء
انا الذي قتلته !
انا الذي
قهّرت قهرا حارس الغاب ، واهلكته
انا الذي
صرعت خمبابا الذي
في غابة الارز ، وجدلته
انا الذي
فتكت فتكا بالاسود الصائله
عند مجازات الجبال ! »

تردي الحال

فمنطقت صاحبة الراح سدوري قائله
تجيب مرتابه :
« ان كنت حقاً أنت قلقامش ،
زين الابطال

ذاك الذي

صال واردي حارس الغابه
وقهر المارد خمبابا الذي
يسكن غاب الارز
فاشتهر اسمه بكل سؤدد وعز
وقتل الاسود في مداخل الجبال
وامسك الثور السماوي وارده
فلم اذن قد ذبلت وجنتاك ؟
وبرقع الحزن محياك ؟
واضناه ؟

وامتلك القنوط قلبك الشجاع الفتاك ؟
واقابلت حالك قلبا كالذي اراه ؟
فجئت أشعث الاساير ، كليلا ؟
كمن يعاني سفرا طويلا ؟
وبان في وجهك لفح القر والحر ؟
ولم تهيم كالشريد في مناحي البر ؟

ثكل

فقال قلقامش يجيب ربة الحانوت :
« وكيف لا تذبل وجنتاي ؟
وكيف لا يبرقع الحزن محياي ؟

ويضنيه ؟

ويملك القنوط قلبي الصوّال ؟
ويشقيه ؟
وكيف لا تنقلب الهياة من حال الى حال ؟
ويشعث الوجه كمن برّح فيه
سفر طوبل ؟
ويسفع السحنة لفح القر والحر ؟
وكيف لا أهيم كالشريد في البر ؟
وان خلّي واخي الصغير وافساه
مصير البشر ؟

أخي الذي صاد حمار الوحش في القفار
واقتنص النور في الادغال
وصارع الصعاب وانتصر
أخي الذي ارتقى ذرى الاجيال
وامسك الثور السماوي وارده
وجدل المارد خمبابا الذي
يسكن غاب الارز
فغاز بالسؤدد والعز
ذلك انكيدو ، صديقي !
خلّي الذي احببته
احببته كثيرا ..
لكنني فقدته
فقدته اخيرا ..
قد انتهى الى الذي اليه كل الناس
منتھون

تفجع

بكيته
في الليل والنهار حتى جفت الجفون
ندبته
سنة أيام على التوالي
سنة أيام على سبع ليالي !
معلا نفسي بأن يقيمه طول نواحي
وبكائي !..

أحجمت عن اسلامه الى الثرى
أبقيته ازائي
أبقيته
سنة أيام على سبع ليالي
لم استطع فراق صاحبي الى غير مال
حتى رايت الدود يهوى فوق وجهه !
أفرعني الردى !
فهمت على الارض على غير هدى

أين المفر ؟

ان الذي حل بصاحبي يقض مضجعي

رايت فيه مصرعي
آه ، لقد صار خليلي الذي احببته ترابا
كذلك شأنني
سوف انام مثله فلا اقوم من مكاني !
حتى نهاية الزمان ..
فالان يا صاحبة الحان ، اقي امكاني
الا ارى الموت الذي أخشاه ؟ »

فلسفة اللذة

ففتحت صاحبة الحانوت فاهها
مجيبة اياه :
« أين تريد الان ، يا قلقامش الجيار ؟
ان حياة تبتغيها لن تراها !..
فعندما قدرت الارباب خلق البشر
قدرت الموت على البشر !
واحتفظت في يدها بالحباه !
الموت ما منه مفر
نعم ، فاما انت يا قلقامش الجبار
فاملا بأطيب الطعام والشراب جوفك
كن مرحا متهيجا
في الليل والنهار
والق عنك خوفك !
اعكف على الملاهي
في كل يوم من حياتك القصيره
ولا تفوت متعة الرقص ، ولا الالعاب
ليلا ولا نهارا ..
والبس من الثياب
كل قشيب زاهي
ورأسك اغسله وبالماء استحم
ودل الطفل الذي يمسك كفك
وفرّح الزوج التي لديك في أحضانك
وضمها الى جنانك !
فانما هذا نصيب البشر !.. »

نحو الخلود

أردف قلقامش قائلا
مخاطبا صاحبة الحانة :
« صاحبة الحانة خبريني
من أين مذهبي الى
اوتنا - نفشتم ؟.. »

عبد الحق فاضل

(نزيل الدار البيضاء)

العنف على السطح

قصة بقلم محمد كركي

جلوسه ينتهي دائما بمشاجرة يا سيد سامي . انت لا تعرف بعد بماذا يناقظ عندما يحدث الناس ...
وفاطنته :

- انا اضمن لك بانه لن يزجج احدا هذه المرة .

والقى على ميمون نظرة سريعة ثم قال لي :

- انت المسؤول اذا حدث لك معه مكروه ... انني احذرك فقط من العاقبة ...

ونظرت الى ميمون باطمئنان فرأيتته يدخن بهوس . ويلتهم النادل بنظرانه الوحشية :

- انا المسؤول .. ولن يحدث مطلقا شيء ..

وشعرتني ايضا احتاج للحظة : ساكون مسؤولا عن تصرفات انسان مرفوض .. ولا يطيفه احد .. وريثما اهدأ غصت في ذاتي : واذا فقد اصبح ميمون مخيفا بهذا الشكل الزري .. منذ سنوات قليلة كنت اراه عافلا : كان دليلا . وكان يتفاهم مع السياح بلغات كثيرة . وسمعت انه واحد من احسن الرشدين في طنجة عندما يتكلم الانجليزية . وكان ذات يوم على مقربة مني يقص على بعض اصدقائه مغامراته في ايطاليا ، والبرتغال ، واسبانيا ، بأسلوب مهذب ... ولعدة اشهر كان يرى دائما محيطا ذراعه بخمر شابة فيل لي انها اوسترالية . ورايته لآخر مرة يعمل في متجر للصناعة التقليدية . وطرده صاحب المتجر لانه كان يخيف السواح ، ويجعلهم يندهشون ، فيستعجلون الخروج دون ان يشتروا شيئا . والنفت اليه :

- ميمون .

- نعم .

- تعال هنا ...

وكان عقب لفيفته يترمد بين جانبي اصبعيه الاصفرين .

- اجلس ...

ودفعت له بالكروسي .. وانفعل وهو يجلس :

- اتريد ان يهينني فالوي له رأسه هكذا : (وفام بحركة لولبية) او الف في وجهه بقنابلي الخضراء ... ؟

- اسمع يا ميمون .. لن يحدث شيء من هذا .. لانه ليس هناك من يهينك اذا لم تبدأ أنت . ان على المرء ان يكون عافلا فلا يؤذيه احد .

وصيبت له في الكوب الفارغ :

- سنقتسم هذا الشاي .

ولمعت عيناه فتحرك الى الورا ووقف :

- انني احتفظ بدواني وراء باب الفندق ..

وشكلت على وجهه بسمة كبيرة ذات قسمات متورة .. ودهشت : (دواء) كان حافيا . وكانت قدماء موحلتين . وكان بنطاله متمزقا عند اعلى فخذه .. وفقد فميحه الوحيد لونه الاصلي . ورايته يتسطب في الهواء بالبقلة ، وهمست لنفسي : نضع وحشي . وقال ميمون :

- هذه البقلة تداوي ...

- وماذا تداوي ؟

- تداويني انا .

- ماذا تداوي فيك ؟

- لا شيء .. ولكنها تطرد المرض من جسمي .

كنت اجلس على رصيف مفهى « سنرال » . كان وضعي مسترخيا . وكانت لامبالاتي بالمارة نهديء اعصابي . قال لي احدهم ذات مرة : ينبغي ان يريد ان يكلمك ، وانت هكذا ، ان يهزك من كتفيك لكي تتبته . كان نعمني الاسفل يحترق في الشمس : كانا هو عضو مصاب يعالج بالاشعاع . وضع النادل كوب الشاي على طاولتي ، وحذرتني بخفت : - انه يحوم حولك ، فلا تهتم به . يطلب جرعة شاي ، واذا لم يعطها يطلب النمنع ليمتصه حين يفرغ الكوب .

- من تقصد ... ؟

- ميمون .

والنفت النادل الى ناحية ميمون . وكان ميمون يستند الى جدار فندق بسرا Becerra

- اهاه .. انني لم اره ...

واضاف النادل بلهجة حادة :

- انه يزجج لي الزبناء دائما عندما يأتي دور عملي .

وذكره فجأة : انك نسيت ان نائيني بالكوب الفارغ . كانت تلك عادتي : ان اصفي الجرعات في كوب كطل يتلذذ بما يعمل .

وهز النادل رأسه ثم جر قدميه .. وحين اختفى صاح ميمون باهتياج من مكانه :

- لقد كان الملعون يشتمني .. اليس كذلك .. ؟ يكفي ان انظر الى حركة شفتيه لاعرف انه يتكلم عني بسوء .. ان سخنته بنفسه طويته .. لكنني اعرف ماذا سافعل لهؤلاء النذل الملاعين ذات يوم . اتمنى ان تكون هنا حاضرا لتري بعيني : (وتخيل انه يحمل خنجرا فرفع يديه في الهواء) : - هكذا ساهاجهم دفعة واحدة فلا يفلت مني احدهم . (وطفق يطعنهم في الهواء على طريقة دون كيخوتي دي لا مانشا) وبعد ذلك لا يهمني ان اختفي الى الابد .

وصمت . وكان بعض المارة يتوقفون ثم يستأنفون سيرهم وهم يهزون رؤوسهم في اسف ... وفكرت : ان بعضهم يستنيد بالله خوفا من ان ينتهي مثل ميمون . وظل هناك طفلان شرسان يحذفان في ميمون بهزه فصرفتهما بتوبيخ فاس . وبعد لحظة فلت ليمون بعطف :

- دعهم عنك يا ميمون ، لان الازمة الاقتصادية هي التي تهيج اعصابهم ، فلو كان هناك رواج لما كان هناك وقت ليلتفتوا اليك .

كنت اكلمه دون ان اهتم اذا كان سيفهمني ام لا !!! ولكنني صدمت .. وادركت ان ميمون حقا يعاني مزيجا من الجنون المبكر وبارانويا الاضطهاد حين صاح :

- فنانبل .. فنانبل خضراء . السكين .. السكين والدم . موتى

.. موتى وهم احياء .

واخرجت علبتي وعرضت عليه ان يدخن .. اقترب فسحب لفاقة بيد مرتعشة .. وسخة .

وظهر النادل فقفز ميمون بخفة الى مكانه . وضع النادل الكوب الفارغ وسدد نظرة وجلة الى ميمون . وفكرت : (انه يعرف غضب ميمون ويخشاه) وقلت للنادل بجذ :

- هل انا حر في ان يشاركني ميمون في شرب هذا الشاي ... ؟

- نعم . انت حر .. ولكن صاحب المقهى لا يطيق جلوس هذا المجنون في مقهاه . لقد تشاجر معه مرات بسبب هذا النصرف : ان

ه أنت مريض ؟

ه لا ، ولكنها تحميني من المرض ،

وكننت اعرف ان البقلة (الرة) تعتبر عند بعض العامة نوعا من الادوية القديمة تطبخ جيدا مع الزبيب والشعير ، وشرب المحلول دماحا بقصد علاج السيل وادواء اخرى .

وبدا ينتف الوريفات وبضعها في الكوب بدناية .. وعرض علي تنفا فاطبقت على كوبي براحتي ، وابستسمت له .

ه لا يا ميمون . ليس هذه المرة . وخين امري ساطلب منك ان تأبني بهذه البقلة العذرة .

ه ولكن يجب ان تمنع عنك المزدل من الان . ثم انها تداوي اذا كنت مريضا .

ه ليس هذه المرة يا ميمون . ثم انني لست مريضا .

ونامل سبائنه بدهوة كانه يستشيرها .. وادخلها في الكوب . وفكرت : ملعة من لحم وعظم . كان يدفع الوريفات الى فاع الكوب بلذة موهوسة . ولم اشأ ان اعترض عليه بشيء .. فجميع نصرافاته ملك له . ثم انني صرت افوى من ان اشمنز : استطيع ان اتناول طعامي بهدوء امام جثة مبقورة ، فكان اللحم معد للشواء . وان كويا من الصديد والدم قد يذكرني بامسية جميلة قانطة وانا اتناول كاسا مثلجا من مزيج الفراولة بالقشدة . ورفع الكوب الى فمسه ورشف بعذوبة مسموعة . وفكرت : غسل .. غسل ساخن وزبدة متخيلة .

وسال ميمون فجاة وعيناه تشتعلان :

ه من هو الان في الجنة يا سامي ؟

وخيل لي اني لن اطفئ ابدا لهيبه :

ه انت وحدك يا ميمون !

ه وانت .. ؟

ه انا ..

ه نعم .

ه اه ! يا الهي ! انني حيث الاخرين يا ميمون .

وقهقه ميمون في داخل كوبه فامتلا الكوب بالصباب . كان جبينه يفرز عرقا طريا . وحين كانت تقسو اساريه كانت الحبات تتزاحم فينفرط لؤلؤه على صديغه ، وجانبي حاجبيه ، ومنبت الانف .

ه فل لي يا ميمون .. لماذا انت هكذا لم تعد تشتغل .. ؟

وعيس . وخلت لحظة ان شظايا الكوب تنفرز في وجهي .. واحسست بالهم وهمي خاف في عيني : انسلاخ الاجفان فسي وجه الشمس ، وبدفغات منفصة تشطب احشائي . وابستسمت له وانتظرت . وظل يحدجني بثوهمه الحفيقي الخفيف .

ومددت يدي الى علبتي فوق الطاولة ، فاذا يده تطبق على يدي . وابستسم بود ساذج عصبي ضاغطا على اسنانه :

ه وانا .. الا ادخن من سجائرك .. ؟

ه وارتبكت :

ه انما اردت ان اشعل لك واحدة منها يا ميمون .

ه ها .. ها .. انت طيب . ها .. ها .. انت طيب . جدا يا سامي . ها .. ها .. انت اخي .. ها .. ها .. ها .. انت اخي يا سامي . انت مثلي تماما . انت هو انا ، وانا هو انت . يجب ان لا تكون مثل الاخرين يا سامي . يجب ان تكون مثل ما هو انت معي ومثل ما هو انا معك .

وتوقف شاب خسيء ليسخر من ميمون ، ولكن احدهم مر بجانبه فجذبته من كفه ، ومقيا . والتفت الي ميمون بجذ حزين :

ه اتريد ان ترى دمه مسفوحا هنا في هذه الساحة ، فياتي رجال المطافئ ويفسلوا الارض ؟

ه لا يا ميمون .. اترك هذه الساحة نظيفة .. ان الدم سيلونها .. وربما لوثك انت كذلك . ثم انا ايضا لا اريد ان اتلوث باحدهم .

ه انني هكذا يا سامي : ارى دائما دم من يفيظني مسفوحا على الارض وهو يتمرغ مثل كبش الضحية . ان هذا يريح غضبي .

ه وانا هل افضبك .. ؟

ه لا .. ليس بعد .. ولكن يجب ان تكون صديقي ونهبرني بعض المال لاهاجر الى اوستراليا .

واحسست بارتجاف يركض في احشائي . وقلت بمسكنة :

ه ولكني لا املك مالا ، فانا مثلك يا ميمون .

وردد بانفعال : ه يجب ان اذهب الى اوستراليا .. يجب الا ابقي هنا وجوني هناك .

واخذ يمتص الكوب .. وانا افكر بتهيج مكبوت : واذن فان المتاعب تأتيه من اوستراليا .

وددم ميمون : الهجرة .. الهجرة يا سامي عندما يحب المرء امرأة مثل جوني .

ه ولماذا اوستراليا بالذات يا ميمون ؟

ه لانها هناك .. وانا احبها .. !!

ه من هي ؟

ه جوني .

ه فهمت .. ولكن المسافة ..

ه وواقفتني حركته السريعة .. واخرج جواز سفر ممزقا . وكانت بعض اورافه منزوعة .. وردد بعزم :

ه استطيع ان الحق بها الى هناك . انا استطيع .. فهل تعتقد معي ذلك يا سامي .. ؟

ه انك تستطيع يا ميمون .. ولكن ذلك يكلف متاعب . (واضفت) : اكانت جوني طيبة معك عندما كانت هنا في طنجة .. ؟

ه لم اعد اذكر كيف كانت معي .. ولكنها لن تستطيع ان تنكرني اذا هي رآني الحق بها .. لقد قالت لي ذات يوم : باني كنت الوحيد الذي كان يعرف كيف يضاجعها .

ه وابستسمت له :

ه كانت تجد سعادتها في المضاجعة الكاملة .

ه نعم . انا هو سعادتها .

ه واخرج من الكوب اوراق البقلة وبدأ يجتر .

وفكرت : ان ميمون يسترد عقله حينما يتحدث عن جوني . ان حاجته الى نفسه هي التي يجعله عاقلا . عقله في اوستراليا ، وهو هنا . وخيل لي ان ميمون يحدثنني من اوستراليا حينما يتكلم واعيا . الماضي : انه الداء والدواء . جوني والبقلة (المري) التي يجترها الان ميمون . ذات يوم سيصبح ميمون ، وجوني ، وانا .. بقولا مرة يجترها كبش الضحية . ان عالم اليوم كله هو بقول القد : كبش الضحية : بعرات يكورها طابور من الجعلان . وفاجاني ميمون ، وكانت اسنانه قد ابيعت بفعل انتعج الوحشي ، وفمه ظلا اخضر لزجا :

ه لنذهب اذا شئت الى البحر .

ه لماذا .. ؟

ه لنصنع هناك الملح ونبيعه قبل ان تقيب الشمس .

ه ذات يوم اخر يا ميمون .

واخرج من الكوب بقية الاوراق وعاد يجتر ... وفكرت : حاضره هنا جنون لا يحتمل .. وماضيته مثل بزاق يتدحرج على بعضه في قدر بلا غطاء على نار : انه لا يكاد يطل على العاشية حتى ندفعه يد خشننة مرتجفة . اما مستقبله فانه بلوعة رملية : ابتلاع صاحب يتلوه هدوء وحشي . واشتعلت نظراته . وتلفت فاذا رجل جاف واقف امامنا . وانتهر ميمون بازدراء :

ه انهض وغادر مقهاي .

ه وانتفض ميمون فاعترضت :

ه ولكنه الان عاقل لا يفعل شيئا .

ه وصاح الرجل باضطراب :

ه انا الذي اعرفه خيرا منك . وانت لا تعرف متى يتصرف بجنون .. انه يقلد اي شيء في وجه اي كان عندما يصعد الزهري الى رأسه .

وغجبت لسكوت ميمون .. ايكون انه يخافه ام يحترمه .. ؟
وببادل ميمون معي نظرات مرتبكة .. كثيية .. ثم انصرف .
ورأيتنه ينف في اقصى الساحة متوترا .. فافدا اهتمامه بمن حوله .
وبعد لحظة خلع قميصه ويمدد على عتبة التلفراف الاسباني القديم
عاريا حتى النطاق . وكان صدره انضخم الاسمور يلمع في الشمس :
الزاد المجاني بعد الهواء والماء . كان يعرف نفسه : لوحة فريدة حية
من العالم القديم .. حين كان الانسان صديق نفسه : لا ينتظر احدا
.. ولا يشاركه في احلامه الترجسية احد .. انما هو كان رفيقنا
للعناصر التي بقوده .

ونكلم رجل كان يجلس خلفي : - انه يحب الشمس .

واجابه الجالس الى جانبه :

- من ، ميمون ؟

- نعم .

لقد صاح ذات يوم هنا بصوت دفاعي : خذوا مني كل شيء ،
وتركوا لي الشمس والبحر وهذه الساحة .

وتوقف امامه شرطيان سريان . وكنت اعرف احدهما . ولكني كنت
انفر منه لكبريائه الزائفة .. ورأيت ميمون يردي قميصه ويجلس على
العتبة . وتركاها هناك .. لا شك ان احدهما قد قال له في شفقة عادلة:
انهض اجلس كيفما تشاء .. لكن لا تتعز او تتم .. وان الاخر يكون
قد اضاف : واذا عدنا ووجدناك نعرض نفسك من جديد قبضنا عليك
بتهمة التشرد الاباحي .

وسمعت صاحب المقهى يقص على هرم عاقل مثله مساويء ميمون:
- انه يحمل لعنة والديه اينما ذهب . لقد جاء عنده ابوه السيد
ادريس من الريف فانكره ساخرا منه : « يجب ان اولد من جديد لايكون
ابنك ، فتتولاني بالعناية حتى اكبر واجدني راضيا عن نفسي بانك ابي ..
اما الان فانا ابو وابن نفسي : انا ادريس وميمون » . وبوقف صاحب
المقهى لحظة ثم اضاف :

- ارون اذن .. لا شك ان اياه قد نالهم كثيرا . فانا اعرف ذلك
السيد الوفور .. انه رجل دين : من الدار اتى المسجد ، ومن
المسجد الى العمل . ان الرجل الذي ولد ولدا مثل ميمون يجب ان
يستغفر الله على مصيئته .

واختفى صاحب المقهى . وكانت حياة ميمون بعكس همه . وفجأة
تحرك ، كأنما نخس بسفود ، فاستوى واقفا ، وجاء يخطو تجاهي .
وكان احد الكوبين ينخر بسحر ، وتنفز شظاياها في وجهي . وبحركة
قوية رفع الكرسي وقلبه على وجهه :

- ليجلس الان الشيطان على هذا الكرسي .

ورآه صاحب المقهى من الداخل فخرج يعوي :

- ايها المجنون .. ايها الملعون .. انني استطيع ان انفيك من
طنجة كلها .

وصف ميمون عقبه براحة يده كبهوان وصاح من بعيد :

- طر يا خالي طر .

واراد صاحب المقهى ان يلحق به ، ولكن احد الجالسين امسكه
من ذراعه ، وقال له بأسف مواطيء :

- انت نرى انه مجنون ، فكن انت عافلا . سياخذونه الى المارستان
بين يوم واخر . ان ذلك سيكون في مصلحته . ولكن لا تكن انت هو
السبب في ذلك .

- لكنه يدرك ماذا يفعل لو نعرف .. انه يبحث عن يجنن . انه
مجنون وليس مجنونا .

وتوقف هنيهة ثم أوما الي وقال :

- انت يا سيد سامي جعلته اليوم يسيء الينا .. فهو حين يجد
من يتواطأ مع تصرفاته يطفئ وبحسب نفسه حارس هذه الساحة .

ودافعت عن الموقف :

- انت تعرف انه هكذا .. فيجب الا تضاعف من هياجه . خصوصا

اذا كان يجلس هادئا مع احد الزبناء الذين يطفون عليه .

ولم يجب .. وقال أحد الجالسين وراني :

- ان البطالة هي التي تخلق المجانين .

واجابه شيخ بلهجة انتقادية :

- كان زمانا اكثر بطالة من اليوم ، ومع ذلك لم يكن هناك من
يجن بسبب التسكع . انما ترف الحضارة وعدم الرضا هما اللذان
يلفغان اعصاب الناس . القناعة هي العقل يا سيدي .

وبدا ميمون يقوم بحركة رياضية كبطل ينهي لمباراة العدو قرب
المسبة . وقال صاحب المقهى :

- انظروا .. انه يستمد الان للسباق مع متبار خيالي .. وهو
الفائز دائما في مثل هذه المباراة التي يجريها مع نفسه .

وثنى ميمون ركبته اليمنى . وانتظر لحظة ، كأنما كان ينتظر
الاشارة الزمنية الدقيقة . وكان الزمن قد تضخم فانفجر . وعسا
ميمون باقصى قواه . واندش المارة .. ودمدم احدهم فسي سخط
ونفاد صبر :

- ولكن ابن خراس الامن ليوففوا هذا التمسيس المجنون ؟ .. ان
افعله تعكس علينا .

وكان ميمون قد وصل الى اخر الشوط ودار دون ان يتوقف .
ولدى وصوله العتبة رفع يده ، واعان فوزه على نفسه . واقترب منه
صبي ابله وطلب ان ينساق معه ، وكان ميمون لا يطيق التحدي الوضيع
فركله ركلة قاسية في مؤخره ، وفز الصبي بعيدا وهو يعوي ويشتم
مستنجدا بابيه .

وكرر ميمون السباق ثلاث مرات . وكان احدهم قد اعطاه في
المررة الاخيرة خبزا محشوا . وجلس ميمون على اتمية واخذ يمضغ في
هدوء . وكان على خلاف تناول الشاي . وفكرت : (يتخيل انه صحية
جوني في احد المطاعم الفخمة . اما شربه الشاي فانه يذكره بلياليه
المعربة بعد ان هجره جوني وادمن الخمر حتى لا ينتحر . ان كثيرا
من بصرافه يتحكم فيها وحي ماضيه) .

بشر .. شمس .. وبحر . بعث ناعم عار . طوفان بشري ينزلق
على نفسه .. بعيرات سراب نعانق . وكان ميمون يشتبهى بوحشية
هذه الاجسام الطرية التي تندمج في بعضها كظلال لوحة مائية . ان
البشر ناعمون وخفيفون هذا اليوم . وكان ميمون يحقد على نفسه لانه
كان خشنا . كانت الشمس بعديه ، وكان نسيم ازرقي شفاف ينشفه .
وكان لا يفهم الناس لانه لم يكن يفهم نفسه . كان قد اصاع نفسه فيهم
في ذلك اليوم : انها (1) تشكل طرفا منهم ، لانهم قد ساعدوا على
ايجاده بشكل مقرر وموفق عليه ، صفة وجودية لا رأي له فيها .

ثم انهم ربما صفقوا كثيرا وابتهجوا حتى الجنون يوم صرخ لأول
مرة . ولكن ها هم اليوم ينكرونه ويعتبرونه غربيا عنهم . كان يعرف
جيذا ان وجوده بينهم غير مرغوب فيه . ولكنه يتحداهم ويجملهم
ينتبهون في حذر . كان يفكر ويعيش لنفسه .

كان الرمل ينهار تحت قدميه كوسائد من حرير . وخيل اليه ان
جسمه سيذوب كله عرفا . وبدأ يسمع انفاما بعيدة فاحس بحمل
نفسه يخف . لقد كذبوا عليه : فليس صحيحا ان : « ليس احدا
وحيدا في الدنيا » .

كان مظهره يوحى بالضييق . وكان نفور بعض الوجوه يسمره في
مكانه فلا يتحرك حتى يحس انه ينتصر . كان انهزام الآخرين يسعده .
واغترف الرمل وضغط بقوة : ذهب ينصهر . وكان يحس ان البشر
ينعجنون في يده . هؤلاء المجنن سيحجون ذات يوم . كانت شابة
سمراء تخرج من البحر فائضة الصدر .. وكانت تسيل مثله . وممرت
قدامه فارسل انتفاضة ارتعشت لها . وكانت لها خاصرة دقيقة ..
ومؤخرة مغرية .. وكان ثعبان الشهوة هانجا في عينيها . واحتمت
الشابة بالبشر في دعر مكتوم . وكان ميمون يتخيل تمدهم كسردين

(1) اي نفسه .

يشوي ، فيجوع اذ ينظر اليهم ، ويظما حين يرى الى ابعد منهم .
التقط بعض الاصداف واخذ يقلبها في يده : لو كانت هذه جواهر
للحق بجوني . ان هذه الحفنة هي حظه الاخير . لو انها تتجوهر
بسحر ساحر .. وود لو انه يعيش في عالم السحر . ودخل في عالم
مسحور .. وطلق يمي نفسه بسكينة : (كان في ماضيه مشغولاً برؤية
الاصداف في شاطئ الحسيمة ، وهذا ما يجعله في هذه اللحظة
يتذكر وعيه بسلام) .

لو ان ماضيه النقي ينبعث من جديد .. طريا مثل فصل الربيع
.. لما كان هناك اي تعقيد في الصلح مع نفسه والناس .
كان يلتفت الى البحر ، فيخترق النسيم قميصه ويحس قطعتين
من الثلج تدوبان تحت ابطيه . وفجأة توقف اذ رأى شاباً قادماً في
سياق عفيف مع نفسه . وواجه ميمون البحر متخذاً هيأته الاستعدادية .
وقرر ان يترك الشاب حتى يتساوى معه ثم يقلع .. واحد .. اثنان ..
ووصل الشاب ، فطار ميمون كانه ديك مقصوص الجناحين : شروب ..
شروب .. شروب .. شروب .. شرووووب ...
انتفض الشاب من الماء مندهشاً .. وظل ميمون غائماً .. وبعد
لحظة طفا بعيداً .

وخط بعنف ثم غاص . وكان يبدو في القاع مخيفاً مثل كلب
البحر . وكان له نفس عميق ، واندفاع كأنما هناك محركات ثابتة تدفع
اطرافه . واثبت واقفاً . واخذ يتنفس بقوة ، كسمكة خارج الماء .
وكان بعض المستحمين يستربونه . وكانت هيأته منهوكة ، فكان في
قدميه حذاء من فولاذ . وخرج . وكان يسيل ويقطر . وكانت اسماله
تلتصق بجسمه ، كأنها شمع يلدب : تمثال مصبوب في قالب من الجبس .
ومشى على الشاطئ كبطل افان من غيبوته في نهاية المعركة . وكانت
فتحة سرواله كاشفة لشئبان مقرر ساكن بين تينتين فجيتين . وكانت
خطاه تتشر في الرمل فارتمى على وجهه . كان يسند رأسه على ذراعه
اليسرى ، وذراعه الاخرى ممدودة على الرمل . وكان صداع قاس يؤلمه
في صدغه الامين . واحس كأن احشائه افاع يلتهم بعضها بعضها : ان
في جسمه جذبا قاتلاً : معركة البقاء والموت . وغفا . وكان تنفسه
المتعب يكتسب بقعة الرمل التي يظلها جانب وجهه وذراعه . ومن بعيد
كان يبدو كحوت تقياء البحر .

عرق .. دوار .. وغضب . استيقظ ميمون . وكانت اطماره مثل
اوراق الخريف ... وكان رأسه وابطاه وثنيات بطنه تنبجس عرقاً .
وخلع قميصه فرشته نافورة البحر الهوائية . ومشى نحو الماء . وكان
يحمل قميصه في يده ، مثل ارنب بري ميت . وغطس رأسه ، وكانت
يده الاخرى تقترف الماء وترش رقبته وصدره . وكان يفتح عينيه في
الماء فيرى موجات الرمل تتشكل . وتسربت الى جسمه نشوة باردة
ففاض دون أن يرفع رأسه . وخط برأسه مثل دلفين يستنشق الهواء .
وكانت تلك هي الوسيلة الوحيدة لكفاحة عرقه وعصابه . وكان دواره
يغف . وخرج . ثم سار على الشاطئ . كان يتيه . وكان قميصه في
يده يسيل . وعاد سرواله يندعك ويلمع . وكان جسمه مشدوداً مثل
جلد طبل . ولم يكن قد بقي له ما يفكر به : كان يعتقد ان الشيطان هو
الذي نسج له اقماط حياته . ولم يكن في حاجة الى تفصيل مطاردية :
هانذا تماماً كما شئت ان اعيش بينكم . كان يواجههم : ان تكن كل
الامي منكم فاليكم اعيدها .

كان يود لو انه يجعلهم يلتهبون مثله .. ثم يندحر أو يبتهج معهم
لعيد ميلاد مجهول .

كانت قد قالت له امه ذات يوم في الحسيمة :

— لسنا لا خيراً ولا أسوأ من الآخرين !

— وماذا نحن .. ؟

— نحن هكذا كما ترى ...

وسأل ذات يوم اخر : — ما هذه الطبول والزامير والدفوف التي
اسمها يا امه ؟

— انها تعلن عن افراح الشعب .
واعترض ابوه الجاف التلمر :
— بل هي بداية الخطيئة في الشوارع .

كان ميمون قد ابتعد كثيراً عن المصطافين . وكان يقترب من وحدة
بشرية تسطع : شهوة وحشية مجانية . كانت الشابة قد لفت رأسها
بفوفة . وكانت عارية تماماً : (جسم حي مخدر معد للتحنيط) ونظر
ميمون الى نهاية الشاطئ فكان هناك بعض المستحمين يبدون كاقزام .
والتفت الى الورااء فرأى حقلاً مزروعاً بالبشر . كانت رؤوسهم تتقارب
وتفرقع : حشر لم يواجه يأسه النهائي بعد . وتمشت الشهوة في
جسمه فترك قميصه يسقط من يده من فرط الانفعال . وكان يحس
بدغدغات باردة فكانما هو يساط باغصان مليلة . كانت العلوية تصعد
الى رأسه فينبجس في فمه رحيق ، وفي منغريه طيب . وكانت يده
المرتجفات تتلمسان بألية خزامته . وكان ميمون لم يلمس امرأة ما منذ
ان هجرته جوني .

وسقط بنطاله فانثبق عري خشن يخفق . وكانت عيناه تعشيان ،
وظله يرسم على جسم الشابة . ولم يعد يرى سوى شقرة خفيفة
سقطت عنها ورقة التوت الوهمية . وكان ميمون غنياً في ارتمائيه ..
وبدا الزمن يتكرر . وكانت الصرخات تختنق . وكان ميمون يتلذذ ويلغو
... وادركت الشابة انها تستنفد قواها عيشاً فانهدت . وكانت اظافر
ميمون هي التي تبعث الالم في جلدها . وكان ذلك شذوذاً لذيذاً تحبه
جوني حين يمزق ثياب نومها على جسمها . وخف العنف في النشوة ..
واخذ ميمون يلحس جراحها بلسانه . وتلفت الى اليسار فاذا ليف
الاقزام يتسابق .

وانتصب طريا كأنه يخرج من الحمام لتوه . والقي نظرة سريعة
على الشابة المبهورة فارسل عليها رشاشاً من فمه : (تفو) ثم التفت
الى هجوم الاقزام فامتلا بالزوجة مرة اخرى وتطاير رشاش اخر
تجاههم : (تفو) .

وتلفت الى البحر فاذا هو حينئذ ينبعث فيه . ويندفع ...
(فرار .. فرار .. فرار ..) : شروب .. شروب .. شروب .. شروب ..
.. شرووووب ...

خط عشوائي ناعم في رحم امه . وكان هذا شعوراً باطنياً يمتزج
دائماً بذكرياته الطفولية : رغبة ملحة لا يفهمها الا من كان له احساس
ملانكي . وكان ميمون يسبح في الماء المقدس الذي يقوده السى هذه
الرؤيا الكاملة .

وكانت اسماله الملقاة على الشاطئ تبدو من بعيد كبقايا اخطبوط
عفن .

كانت الشابة قد لفت نفسها ووقفت منزهة . وكان الاقزام قد
اصبحوا عمالقة .

وكان ميمون يبتعد ويحتمي في رحم امه . وكانت الشابة خرساء .
وقال احدهم :

— ولكن ماذا يريد ان يفعل ذلك المجنون .. ؟

واجابه اخر :

— دعه .. سيخاف وينقذ نفسه عندما يبتلع بعض الماء .

— يجب ان نفعل شيئاً من اجله حتى لا يفرق .

— ان هذا الفرار لا يفعله الا المجنون . ونحن سنكون مثله اذا فعلنا
شيئاً من اجله .

وكان ميمون يبتعد ويحتمي في رحم امه . وكانت الشابة خرساء .
يتلاحق ويصل الى المكان . وظلت الشابة في مكانها تنظر الى ميمون
الدلفين ولا تفوه بكلمة .

كانت سخرية ماحنة تنصب عليها في اشفاق . وكان الناس قد
طفقوا يتحدثون عن مصائب الجنون وهم يرقبون ميمون باندهاش
صاحب .

محمد شكري

طبعة (المغرب الاقصى)

« بنك القلق »

بقلم نبيل فريز

وقد كانت آخر هذه الارتدادات التي طلع بها على الوسط الادبي في القاهرة مسرواية « بنك القلق » (١) التي عقد فيها مزاجاً بين المسرح ، الذي يقف فيه كالقمة الشماء ، والرواية التي ابدع فيها « عودة الروح » (١٩٢٣) ، و « الرباط المقدس » (١٩٤٤) .

والمسرواية اطار جديد في الادب العربي ، لتوفيق الحكيم فضل المبادرة بممارسته و اضافته الى رصيده الادبي . يتقيد هذا الاطار باصول الشكلين المقررين للرواية والمسرحية من فصول ومناظر متساوية العدد ، واسلوب الاداء ، والخصائص الفنية الاخرى .

يصف الحكيم في الفصول الشخصيات من الداخل والخارج ، في حائرها وماضيها . ويهد بالاحداث الروائية المليئة بذكي الالتفاتات . حتى اذا بلغ الموضوع حدا يتحتم فيه على الشخصيات ان تلتقي لقاء مباشراً ، في لحظات حاضرة ، تفيّر الاداة الفنية في يد الكاتب ، بما يناسب الموقف ويجسده ، وتحوّل الى الحوار المركز . اي ان استخدام السرد او الحوار يجيء عن ضرورة يحتتمها التصميم الذي رسمه الكاتب لهذا العمل الفني الذي يدرج تحت المسرح اكثر من الرواية .

لذلك فليس صحيحاً ما ذهب اليه الدكتور عبد القادر القط دون ان يشرح وجهة نظره ويعلمها من ان « كل منهما تؤدي وظيفة مستقلة عن الاخرى دون ان يتم بينهما ترابط حقيقي » (روز اليوسف ، اول اغسطس ١٩٦٦) .

ان الترابط قائم هنا على التسلسل المنطقي والتكامل والتآزر ، بما يحفظ للاحداث صيرورتها واطرادها الدائم ، ويصون لكل شكل تقاليده ، فلا يقص على السمة الشخصيات في المسرحية احداثاً قديمة ترد كالتكرار مكانها الرواية ، ولا يضمن سرده وتحليله في الرواية حواراً موضع المسرح .

وجلي انه من تحصيل الحاصل ان يؤكد الناقد ، بعد ذلك ، ان هذا العمل الفني نسيج واحد ، يؤدي وظيفة واحدة لا تنقسم او تنجز في السرد والحوار ، ولا يصلح الا على هذا النحو الخاص الذي اختاره له توفيق الحكيم ، واستنزل فيه افكاره ومعانيه .

والمسرواية احدى الاعمال الفنية القليلة التي تدور وقائعها بعد الثورة . اراد بها توفيق الحكيم ان ينتقد كثيراً من العيوب التي لا تزال تضرب اطنابها في الحياة الجديدة . يتناولها على ضوء ما يعتنقه من ان القلق « داء عمرنا الحديث الذي يشكو منه اكثر الناس » ، فيدفع بنمطين من الاشخاص هما ادهم سليمان ، العقل المفكر ، وشعبان جاد عوضين العاطفة الجامحة ، لفتح بنك القلق ، يتعاملان فيه مع هذا المرض الذي يقدر الحكيم سيادته على الحياة .

واذا كان هذا المرض سائداً في كبر من بلدان اوروسيا الغربية واميركا ، والبول العربية المتخلفة ، فليس سائداً عندنا ونحن نشبت دعائم المجتمع الاشتراكي الجديد .

وحتى لو كانت طبيعة المرحلة الاخذة في النمو التي نجتازها تسبب مثل هذا القلق ، وهو ما لا يستشف عند الحكيم ، فليس من صالحنا

استغفرت رحلة توفيق الحكيم في الخلق الفني حتى هذه الاوقات اكثر من اربعين سنة . لم يفت من غصده مصاعب المرحلة التاريخية التي عاصرها . وعلى الرغم من تقدمه في السن ، فلا تزال طاقة الابداع لديه على نفس المستوى . ولا تزال موهبته الادبية تتدفق بالانتاج ، وتناقى بالفهم الفنية والفكرية التي لا يسع المرء حيالها الا ان يفض الطرف مؤقناً عن الخلاف البين الذي تثيره ، ويتساءل في حيرة وزهو: من أي نوع نري يستقي هذا الكاتب الكبير فنه ؟

والى جانب ذلك يعد توفيق الحكيم من اكثر الادباء العرب المعاصرين ارتداداً للافاق الجديدة في انفن . وليس من الغلو ان اقرر ان كل عمل فني يصدر له بمثابة حفل تجارب ، على المسرحيين ان يفيدوا من بعض نواحيه في تحقيق الدور القيادي الذي يقع على المسرح عبء ادائه .

الا ان اهم هذه الارتدادات ما لازمه واطلق عليه « المسرح الذهني » . وهو مسرح فكري ، يطرح قضايا فلسفية تأثر فيها الحكيم بروح الشرق ، ترمز كل شخصية فيه الى معنى من المعاني المجردة : « اهل الكهف » (١٩٢٣) ، « شوزاد » (١٩٣٤) ، « بجماليون » (١٩٤٢) ، قدمها للقراءة في بادئ الامر . ثم قبلت الاخراج بعد ذلك على النصبة ، وتبين انها نماذج تحتذى للمسرح الحقيقي النابض بحركة الافكار .

وحاول في مسرحية « الصفة » (١٩٥٦) ان يوحد لغة المسرح ، على نحو ما هي في الادب الاوروبى ، بتجريب لغة ثالثة قريباً ممسا يتخاطب به المثقفون . لغة تحافظ على سلامة الفصحى . وعند تسكين اواخر كلماتها تنطق بالعامية . ويقلب حرف القاف الى جيم او همزة تنطق بلهجة الاقليم الذي ينتمي اليه الفرد في الريف او الحضر . وبعد تسع سنوات ، وفي مسرحية « الورطة » (١٩٦٥) ، تسامح شيئاً في قواعد الفصحى ، واختزل اسماء الاشارة والاسماء الموصولة ، من اجل التبسيط والاقتراب من العامية التي اخذ اصحابها الحقيقيون يرتفعون ، بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، الى مستوى اجتماعي وثقافي لائق بانسانيتهم . كما ان توفيق الحكيم ، في مسرحية « رحلة الى الفد » (١٩٥٨) ، كان اول من استجاب للانتماءات العلمية الباهرة باطلاق العواريج الى القمر ، وان كان مضمون المسرحية يتناقض مع هذه الانتصارات في الحاضر والمستقبل في ظل سيادة النظم الاشتراكية على ثلث العالم ، لان ثمة موروثات قديمة غير علمية عند الحكيم تجفله من نتائجها ، وتحوّل بينه وبين الوقوف على قمة الوعي بعصره .

وفي غضون النهضة الفنية الكبرى التي شهدتها بلادنا فيها بعد سنة ١٩٦١ ، تاركة كافة الزهور تنفتح من اليمين واليسار وما بين بين ، نظر الحكيم الى اتجاه صمويل بيكيت واوجين يونسكو ، واستلهم من فنوننا الشعبية المصرية القديمة مسرحية « يا طالع الشجرة » . خرج عن الواقعية تماماً ، وتحرر من الاسس التقليدية في الفن ، وخلص - على زعمه - من المعنى والمنطق . ولكن انى لفن القول ان يتحرر من الدلالة ؟ واقصر في معارضته للمساء « الكترا » ، في « الطعام لكل فم » (١٩٦٣) ، على احدى الحيل الفنية في الشكل ، وامتنح بداخله فكرة العدالة والاخلاق على محك احتياجات العصر .

وغير ذلك كثير مما جعله يتبوأ اعلى مكانة في الحياة الادبية ، وجعل لاعماله مكاناً اثراً ، تستهل بنصوصه المواسم المسرحية . وتفتتح بها الفرق الجديدة في الاقاليم .

(١) الملحق الاسبوعي الجريدة « الاهرام » . الاعداد الصادرة بتاريخ

٣ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤ يونيو - ١ ، ٨ ، ١٥ ، ٢٢ يوليو ١٩٦٦ .



أن نقيم عليه بناء مسرحيا ، ونعلنه بهذا الشكل المتفزع في مواطن عديدة من السرواية ، توسع حجمه الطبيعي .

يفتح توفيق الحكيم عمله الفني بشخصية ادهم وهي نمر بحالة من حالات الفراغ والصلابة . وادهم هذا شاب مفلس يعيش في احلامه الخاصة . دائم السؤال عما يرى دائم الجواب . يقف بدافع الفضول امام ملهى يعرض ضمن العابه نمره تلفت النظر : ناطحة سحاب من البشر ، يتسلفون اكناف بعض ، وعلى قمتهم حسناء . يفكر ادهم ان هذا البنيان المتناسك يمكن ان يهدم في طرفة عين بأقل عطسة ، بأقل خلل ، و « ينقلب الموقف البطولي الى مهزلة » .

هل يرمز الحكيم بهذا المشهد الى الحياة الحديثة المعرضة كذلك ان يانيها الدمار فجأة ؟!

ويتطرق التفكير بادهم الى ان كل واحد ، سواء من اللاعبيين اولئك او المشاهدين له قصة فلفه . نم يتابع مسيره على كورنيش النيل ، يطالع بعين الفد في تلاقي العتاق بخلواته « ازمه مساكن ومواصلات ومواد استهلاكية » .

وعلى احد مقاعد الحجريه جلس منهك اتقوى ، يتنهد نهدة ايقظت النائم الى جواره . « حلق كل منهما في صاحبه . وهنا انطلقت من كل منهما صيحة في نفس الوقت » .

ومن هذا اللقاء الذي وقع بالمصادفة يبدأ المنظر الاول . انهما زميلان قديمان في كلية الحقوق ، فصلا عنها بعال اقرب الى النهريج . ثم فرقت بينهما الحياة ، فاشتغل ادهم مخبرا صحفيا تم فصل ، لانه كان يؤلف الاخبار من عقله . واعتقل بسبب ارائه اليسارية المتطرفة . ونزوح شعبان اربع ثم ركن جميعا ، وعمل في وظائف مختلفة . (واخيرا عشت منفردا كما ترى ، التقط اللقمة حيث اجدتها) ، ولا يكف عن البحث عن المتعة .

عندئذ يقترح عليه ادهم ان يفتحا بنكا ، يتم التعامل فيه بالقلق - هذه العملة الرابعة التي لا يسلم منها انسان . يعالجان العملاء المرضى منه باجر كبير ، ويعالجهما العملاء باجر اقل ، والفرق هو مكسبهما . فتلقى الفكرة في نفسه هوى .

وبشروعهما في تنفيذ الخطة ، في الفصل الثاني ، يكون السرد الروائي اوفى في التنقل بهما في شوارع المدينة في الليل ، يحددان مواضع لصق الإعلانات عن المشروع . ثم يتوجهان ، فسي باكرا الصباح ، الى بيت ادهم ، ليستيقظا على اذان العصر ، وبعدا نسخا من صيغة الاعلان ، الصمها شعبان - بعد ان اوغل الليل - على اكشاك السجائر ودكاكينها ، باعتبار ان المدخنين اكثر الناس قلما .

وعادا من جديد الى شقة ادهم ، حيث يدور المنظر الثاني ، وهما ينظران تشریف الزبائن .

ولسوء الحظ يكون اول طارق صاحب البيت . جاء يطالب بايجار اربعة اشهر متأخرة ، فيفاجأ بأن الشقة تحولت الى « بنك » ، وانه ، اذ يوضع موضع المريض والمعالج في آن بحسبة تخلصهما من الدين ، فد سقط في شرك نصب .

بعد ذلك يدخل صحفي يدعى متولي سعد ، يتخذه الحكيم وسيلة للتعريض بفئة الصحفيين المرتزقة . جاء هذا الصحفي الى ادهم ، زميله السابق ، لكي يعيد له كتابة تحقيق صحفي عن « الاتحاد الاشتراكي في كفر عنبة » ، فرية ادهم التي لم تطاها فدماء منذ فارقتها في طفولته . ولا يعدو الفصل الثالث ان يصور لنا الانظار الذي ينتهي في المنظر الثالث بوجبه ثري يدعى منير عاطف . راجل من هذه الفئة الاقطاعية التي ضربت مصالحها في التصميم بقانون اصلاح الزراعي . حددت ملكيته للارض من خمسمائة فدان الى مائة فدان . يركب الوجبة العالية ويتظاهر بانه مع الثورة . اما في داخله فينقم عليها ويعمل ضدها في الخفاء .

وفد وجد هذا الثري « بنك القلق » فرصة مؤاتية لتحقيق اغراضه بجمع الساخطين عن طريقه ، فاشترك فيه ، وقام بتمويله بالنققات على نطاق واسع ، دون ان يدرك ادهم او شعبان انها وفما في حبال من يقوم بنشاط مريب . اعطاها نقودا ، وخصص لهما

مربا نابنا « خمسة وعشرين جنيها في الشهر » ، واجر باسمهما شقة في شارع شبرا خالصة الايجار لمدة سنة ، يدور المنظر الرابع ومما يتلوه من مناظر في غرفة ادهم بها .

وتتعرف في هذا المنظر على بنت شقيق منير ، فتاة جميلة تدعى مرفت ، حقيقة الامر انها مطلق ، وعلى خالتها العانس ، وحقيقة الامر انها غير عانس ، فاطمة هائم التي يخد منها شعبان وسيلة الى مرفت التي خلبت ليه من النظرة الاولى .

ويمثل نعلفه بها في حديثه الدائم عنها مع صديقه ، في الفصل الخامس . وفي المنظر التالي يتوجهان من جديد الى المكتب ، فيتطرق مرفت الباب بعد قليل ، لكي تستفسر عن « بنك القلق » هذا الذي علفت يافسته على الباب .

فرصة ذهبية تتاح لشعبان عليه ان يستغلها الى اخر المدى . اعتبرها مريضة وسالها عما يفلها في هذا العالم ، فوجد ان فلفها ناسيء من عدم وجود عطر « اسكاندال دي سوار » في السوق ، رغم ظهوره في باريس من مدة ، وحصول احدي صديقاتها عليه .

هذا هو القلق الذي نمانيه هذه الطبقة الفارقة في النعمة والترف ، في فترة تحول المجتمع الاقطاعي الى الاشتراكية .

الا ان الزبائن الذين اتوا بعد ذلك يشكون القلق ، يمثلون نماذج عدة من المجتمع ، قدمهم الحكيم لينتقد بهم مظاهر حياتنا المعاصرة .

الزبون الاول اب ، رسب ابنه في الثانوية لانه « وقع في حب فتاة .. بنت الجيران » ، وحار الاب فيه : « ما يقلقني هو انه يعيدها ويعيد معها نفس الماساة » .

ويختلف الزبون الثاني اخلافا تاما . فليس ما يقلقه امرا خاصا بل هو عام : « هذه الرجعية التي حولي ، هذا المجتمع الرجعي الذي انتفس فيه .. » ، مطمحه ان يقضي على التخلف ويفسح الطريق « امام كل فكر تحرري تقدمي .. » .

ويقف الزبون الثالث على النقيض منه في تبرمه . ما يقلقه « هذا الالحد المتشفي في البلد » . ويرى ان « نار الله الموقدة يجب ان تصب صبا على مجتمع بهذا الفجور » .

هذان الزبونان الساخطان سخطا سياسيا ينحولان الى الوجيه الثري في الغرفة المجاورة التي يصفي منها لما يدور .

ولا شك ان بقاء الوجيه بعيدا عن المسرح ابهت شخصيته جدا

بحار...

سفني لم تبرح بعد المرفأ
مذ كانت سفني والبحر عواصف لا تهدأ
أشرعتي بليت وحبالي كادت أن تنهرا

عبثا قدمت القربان لالهة البحر
وسدى صليت بكيت نحرت النحر
الملاحون على سفني عشش في اعراقهم الضعف
وهبت ايديهم ألفوا الراحة عرفوا الخوف
ما عاد يحرك احلامهم هذا الافق الرجراج
ما عاد يثير حماسهم همس الامواج
سئموا مضغ سؤلهم المتعفن
ترديد متى نبجر
وتراب الشاطئ ضاجع امينهم حتى ارمدها
حتى ما عادت تبصر
الملاحون على سفني فقدوا النطق وفقدوا السمع
ونسوا كيف تدار الدفة
كيف يشد القلع
عبثا اهتف في البحارة .. اوقظهم اصرخ
لا يجدي الصوت
مات البحارة في سفني
قبل لقاء الموت

الجزر المنشودة في اجفان الغيب
والبحر اليها انواء .. لجة رعب
كيف سأمضي ؟ ما عادت تحرس خطوى
عين الرب
والقدر الاسود ما غص الاجفان
ما زال السيف على كف القرصان
يحلم بالفتح وبالاسلاب
وبأن يفرس في لحمي الانياب

سفني لم تبرح بعد المرفأ
مذ كانت سفني والبحر عواصف لا تهدأ
أشرعتي بليت وحبالي كادت أن تنهرا
والرحلة يا ويلي قدر محتوم .. فمتى أبدا ؟

عبد الكريم السبعراوي

غزة

ولم نحمل على كرهه .

اما الزبون الرابع فمصدر قلقه تحمسه البالغ للكرة . هذه اللعبة التي بلغ الاهتمام بها بين الكبار والصغار حدا مخيفا لا يؤيده الحكيم . والمضحك ان هوس الزبون بنادي الزمالك يعني ادهم بدوره ، فيدافع عن هذا النادي بحرارة .

والحق ان تغييرا متفلا قد نب في نفس ادهم الذي بدا يائسا ، جعله في النهاية يعتقد انه مسئول عن الامة كلها . ويرجع قلق الزبون الخامس الى ما يمتلئ به العصر من صواريخ واضطرابات وثورات .

والزبون السادس عامل في مصنع نسيج بشبرا . مثال للامانة . له زميل « طبعه الاهمال والكلفة » . وقف محيرا قلعا بين السكوت عنه ، فيصاب الانتاج بالضرر ، وتبلغ المسئولين فيتهم بالوشاية بزميل . ويسفه الزبون السابع الاقتصار على الافضاء بالقلق في مكان ضيق ، مثل هذه الغرفة . ويريد لو ارتفعت المعارضة والتعبير الحر المطلق الى اوسع نطاق . صيد جديد يطلب الوجه تحويله اليه . ومع الزبونة الثامنة تطرق مشكلة الفلاء والتطلعات الطبقة . ام عروسة تملك لشقة بنتها وجهازها الفا وخسمائة جنيه . ومع هذا يكاد رأسها ينفجر من القلق لانه سيكون اقل من جهاز بنات خالتها وعمتها .

والقريب ان ينتها وخطيبها الحاصل على الدكتوراه في الاقتصاد ، وله مؤلفات في الاشتراكية ، لا يختلفان عنها فسي سيطرة التقاليد القديمة عليهما ، وتمسكهما بالمظهر .

ويشكو الزبون التاسع من اولاده الثلاثة : الاصغر فاسد الخلق ، بلاهتمامات جادة . والاخران احدهما يساري والثاني يميني ، يتراشقان كل يوم امام الاب عبارات واتهامات خطيرة . كما انه يعاني من انسحاق في المدنية الحديثة المليئة باشارات المرور والقيود والسرعة .

فهل يتضمن نفي الحكيم على المدنية الحديثة ، بهذا الشكل الحاد ، دعوة الى رفضها والعودة الى القرى الهادئة ، مثلما نجد لدى الرومانسيين الذين صدمت احاسيسهم واحلامهم بمصر الملوغ والمختراعات ؟

هذه المدنية هي التي توفر مزيدا من الراحة للانسان .

المهم ان الوجه يطلب الاب ليحضر هذين الاخوين .

وخلال محاولات شعبان ان يوثق صلته بفاطمة هانم ، لكي يبلغ مرفت ، تنموه فاطمة الى بيت خال في المعادي . وهناك يفاجأ بان ام مرفت التي قيل انها متوفاة لا تزال على قيد الحياة ، وانها مصابة بالجئون . اصيبت به عندما اكتشفت العلاقة الجنسية بين زوجها واختها فاطمة ، فاحترقت زوجها بالنار ، والتصقت به ، فدفعها عنه لتعيش فاقدة العقل .

صورة بشعة لمآسي هذا العصر ، عند هذه الطبقة المنحلة ، تعمق الاحساس بالقلق .

في هذا البيت ، وفي غرفة الكتب المجاورة ، اكتشف شعبان سر هذا الوجه المخادع . عثر في احد ادراج الكتب على ما يشير الى انه يمتلك اشرطة تسجيل التذمر ، الذي واجهناه في المناظر السابقة ، يتعامل بها مع « جهات اخرى » من اعداء بلاده واعداء الثورة .

وقد تم هذا الاكتشاف في نفس الوقت الذي كان الوجه يزمع فيه مد نشاط بنك القلق الى الاقاليم عن طريق جهاز صغير يسجل قلق الناس في القرى وضيقتهم بالحياة .

اذ ذاك يتفق الصديقان على ابلاغ البوليس : « فقط سنقول لهم ان يضعوا منير عاطف تحت المراقبة ونطلب من جهات الامن اخلاء طرفنا من اي مسئولية جنائية » .

وبهذه الطريقة يتجوان من الورطة التي سقطا فيها ، واتاحت لنا - خلال عشرة فصول وعشرة مناظر - ان نطلع على كثير من افكار الحكيم في الحياة الجديدة ، بما تنطوي عليه من نقد اجتماعي واخلاقي .

نبيل فرج

فترة الغروب

قصة بقلم ديزي الأثير

لشرفات يزيد الحرارة . فاين يذهب وكيف تتخلص من هذا الالف شيء وتسيء التي تجيش في نفسها ؟

في الصباح احسنت بفرية شديدة . لأول مرة تحس انها غريبة . نمل شدة الحرارة ذكرتها بحرارة الجو في بلادها . هناك في بيتها كانت منه وسيلة للتخلص منه او لتخفيفه على الأفل ، وهنا لا سبيل لها غير التسكوى ، ويمجب السامعون : اهي تشكو حرارة الجو وقد جاءت من بلد معروفة شدة حرارته لا كانت في اول الامر تعدد اساليب البريد ونوعية البيوت هناك ثم تعبت من التبريد واكتفت بالشكوى ثم تعبت من التبريد واكتفت بالصمت المتعب .

تذكرت اليوم بيتها هناك وتصورت نفسها صغيرة تمسك بخرطوم الماء القوي ترش الحديقة وتعاقل شقيقاتها ببعض الماء (وهي تدري انها ما ان تفلت الخرطوم وتركض حتى يلاحقها الرذاذ) فترتمي على الحشيش الأخضر الفسيح ويزداد انصباب الماء . وبين الضحكات المستنفثة الفرحة تسمع صوت امها يحذرهن من الماء ومن الشمس ومن كثرة اللعب والضحك ! ماذا بقي من تلك المحذرات غير الشمس الحارقة ؟ امتلات عينها بالدموع فاسرعت تكمل الاستعداد للذهاب الى العمل .. السى الروتين .

وقفت مع جموع المنتظرين . السيارات قليلة في هذه الساعة من الصباح . في بلدنا حين كانت صغيرة كان بيتها قريبا من المدرسة وحين كبرت وكبر اخوها واخواتها انتقلوا الى بيت قريب من الجامعة . كيف كانت الاشياء قريبة وفي متناول يدها ؟؟

جموع الناس تزداد حولها وعدد السيارات يقل والوقت يمر سريعا . وجدت نفسها تضحك لنظرات الانتصار في عيون الراكبين . لم تخرج المرأة تنظر الى عينها بعد ان حشرت نفسها في احدى السيارات المكسدة برائحة العرق البشري . انها تنتظر ان يمر هو بها صدف بسيارته الكبيرة المريحة ويحملها معه وفي الطريق لا يتعائبان ثم يتصالحان . تكررت اليوم خيبة الامل اليومية . وممرت امامها صورة صديقة لها رأتها كما رأتها في ذلك اليوم تشد شعر رأسها وتبكي وتصرخ وتستغيث وتطلب من كل الاصدقاء ان يبحثوا لها عن حبيبها ويجلبسوه لها . ان يشقوا الارض ويأتوا به . ان يطلبوا من الشرطة ايقافه عند اية حدود يحاول اجتيازها بحجة انه سارق ، بحجة انه قاتل ، باية حجة كانت ... المهم ان يبقوه لتراه وتحذنه وتتوسل اليه ان يعود اليها .. لا لا تريد الاسترسال في التذكر . هل ينزل الحب بعض الناس الى هذه المذلة ؟

لم يكن في نفسها شهوة للعمل ، ولكنها عملت وبشغاف وحماسة وفي نصف الساعة الاخيرة من الدوام لم تستطع انجاز شيء مع كل ما تناولت من مرطبات ومنعشات . ومع كل ما قالته لنفسها لقد عصتها يداها وعصاها تفكيرها . ووصلت جريدة الظهر فتمنت لو تجد فيها خيرا مفرحا يزهها . خيرا كبيرا يثير الدنيا لعلها تتحرك ويتحرك معها الناس يذهبون الى الشوارع يرقصون ، ويمرحون ويردون الاهازيج ويحملون الشعادات . يشتركون في الهدف الواحد الكبير الكبير .

ولكن حروف العناوين الكبيرة في الصحيفة ذبحتها : كل ما يهم المحررين محليات ضيقة صغيرة . لا تدري من تلوم ومن تعاتب ومن هو المسؤول ؟ اهمم الناس ؟ الافراد وحدهم هم المسؤولون والملمومون

جاء الليل مرة اخرى او سيجيء ، فالان وقت الغروب ، الفترة التي تخشى مجيئها كل اظهر . وتفكر بها صباح كل يوم . تقول : اذا مرت فترة الغروب ، اذا استطاعته تحملها ، ان ترى الشمس تنخفض وتنخفض ثم تهبط فجأة وتختفي ، اذا لم تلاحظ هذا او اذا كانت اكثر حفا وصادف وجودها داخل اربعة جدران وسقف ، فان فترة الغروب ستمضي وتسيى انها عبرتها ولكن .. ولكن الليل طويل ، اذا بدأ فمتى ينتهي ؟

بدأ الليل . احسنت بمنته فجأة . كانت تراقب الافق من الشرفة وهي تردد امنيتها همسا ، تهمس بها لنفسها او للشمس او لله .. لا تدري لن . تفعل هذا لمل تلفظها يصادف لحظة هبوط الشمس فتتحقق الامنية .

هي لا تؤمن بالاساطير . تهزأ من كلمات حظ وصدف وقدر وتسميها خرافات ، ولكنها ترددها وتتبع تعليماتها وتلجأ اليها . اذا رمشت العين اليسرى فستسمع خبرا سارا والعكس مع العين اليمنى . اذا طنت اذنها فهناك من يتذكرها ، من يفكر بها . ويشغلها الطنين : تريد ان يكون التذكر من تذكر هي ثم تتعجب من الوهم . عاشت عليه فترة اسعدتها لمرحلة قبل ان تكتشف انها كانت توهم نفسها بتلك الاوهام .. والان وقد جاء الليل الطويل استيقظت الاشياء . اطلت الحقيقة متربعة اشاراة خديعة صغيرة لتصفعها . كم سلمت خد ايامها للحقائق تصفعها الصفعة تلو الصفعة وتلفت تلك الضربات والصفعات وكأنها تنتظرها . فهي مهما طاللت ومهما كثرت وتمددت ستنتهي ، ستقف عند حد . لا بد للاشياء من الوقوف . لا يمكن لها ان تستمر في السير .

كان هذا ما تردده دائما كلما احسنت بتعب جديد . اعادت هذا الحديث لابنها اليوم حين سألها (لم تبدين شاحبة) . اصغى اليها وتوقف فترة قبل ان يعلق : ما معنى ان تنتهي الاشياء ؟ وان تقف ؟ تطلعت اليه ، الى شعره الاشيب ، والى القفصون العميقة في وجهه ، وخافت ان تنظر الى عينيه الدابلتين . اجابت بسرعة : - كم يتعجبني العمل الروتيني . اتمنى لو ابقي اياما في البيت او اتجول في الشوارع دون ان احمل ساعة . ان لا ينتظرن شيء ولا انتظر شيئا ..

قاطعها ابوها : - اصعب ما في الحياة ان لا يكون فيها انتظار .. ثم اردف : - او ان يكون فيها انتظار . وراعتها هذه الحقيقة الاخرى فصمتت لثلاثيه بحقيقة نائلة . كان الحر شديدا مساء تلك الليلة . لم تستطع البقاء في غرفتها . كانت تتمنى لو تستطيع الاسترخاء على الفراش وتامل السقف: هذا كل ما تطلبه الان .

ولكن الحر شديد والبرودة الكهربائية معطلة ، ولمصلح كاذب يماطل في مواعيده وغرفتها شديدة الحرارة وهي تريد الاسترخاء على الفراش والتطلع الى السقف ولا تستطيع . كم تكره المصلح وكم تكره الحر وكم تكره الكذابين !

شرف الجيران تطل قريبة على شرفة بيتها الكبيرة ويغبطها الاصدقاء على وجودها وهم لا يدرون انها لا تستطيع الاستمتاع بها . فصول الجيران واصوات المذياع والتلفزيون من هنا وهناك اضافة الى حوار

بائع اللبن والاصواء

أحزان المغرب تطوى آفاقى
هذا الاصباح

صوت المسمار يدق النعش لاعماقى
وانين جراح !..

أحزان المغرب تطوينى

والصمت المر على بابى !..

جدران المنزل اظفار .. انياب ..

أشباح

أضواء الصبح تحاصرني

تزعم لي ان الوقت صباح

اصوات الباعة من حولي

تصرخ في وجهي :

الوقت نهار

وصياح الاطفال بحارتنا يبكي :

الوقت نهار

من تحت الباب رأيت جرائدنا

هذا الاصباح

القها الطفل وناداني

من خلف الباب

أمسكت باحداها فرأيت

شيئا يتمرد كالرقطاء !..

انباء الكرة البلهاء !..

طوفان وباء .. طوفان وباء

يخنق في عيني كل الاضواء !..

بائع اللبن المسكين تنكر لي هذا
الاصباح

زيف لي شيئا يقنعني

ان الماء المخلوط حليب

ولاني اشربه في كل صباح

أقعت على مائدة الافطار !..

لكني حين شربت حليبي

لاحت لي أحزان غروبي

اشباح الليل ترامت بي

في نعش رحشي دامي !..

وطواني بحر الاحلام

وبرغم صياح الاطفال

وضياء الصبح المجنون

ونداء الباعة من حولي
كانت اعماقي تصرخ من حولي :

الوقت مساء !

الوقت مساء !

نم يا مسكين

فبرغم الشمس .. برغم اعاصير

الاضواء !..

وبرغم صياح الاطفال بحارتنا الخرساء

نم يا مسكين

فالشمس هنا يصنعها الناس !

بقشور الذهب العجفاء

زائفة صارخة الاضواء !..

يصنعها من يصنع كوب حليب

مخلوط بالماء !..

نم يا مسكين

فالوقت مساء !

الوقت مساء !

سعد دعبيس

القاهرة

انحشرت في سيارة المودة ظهرا ورائحة العرق البشري قد
اشتدت . جارتها في السيارة لا تريد فتح النافذة خوفا من تطاير شعرها
المصف . شكا السائق من كثرة مراقبة الشرطة وتزايد عديد سيارات
الاجرة . أصبح السائق يعطي الشرطي اكثر من نصف اتعابه ثمن
مخالفات . بدأت الشكاوى تتوالى من الركاب وتطوعوا لمشاركة السائق
وجديا وعرض همومهم . وفجأة ارتفع صوت رفيع صدر من صاحبة
الشعر المصف التي تخاف عليه من الهواء قالت : « من لا تعجبه الحياة
فلينتحر ! »

ادار الركاب رؤوسهم نحوها . تأملوها وعادوا الى وضعهم الطبيعي .
سكنوا كأنهم خجلوا من تعاستهم الجبنة .

في البيت وجدت المروحة مصلحة . اغلقت النافذة تنفصل عن
الجيران . بدأت عينها اليسرى ترمش . ستنام الان . وحين تصحو ...
يكون قد بدأ الغروب واذا عبر فستاني عتمة الليل الطويلة . مع كل
عتمة الشحاذ الاعمى فانه لم ينتحر . سمعته ينادي : « يا ست يا ست
لم لا تجيبين ؟ » فاستحت اذ خافت ان لا يكون قد بقي للمحبة مكان
في نفسها . (صاحبة الشعر المصف لا تريد الانتحار) وهي !.. هي
ستنام وتصحو ... ربما بعد الغروب ، ربما على طنين اذن ، وربما ..
ربما على خبر .

ديزي الامير

القاهرة

والجديرون بالعتاب ! ام هو القدر والظروف ؟ وفشلنا الذي يجب ان
نواجه ؟ هل نستطيع مناقشته ؟ هل نساله ماذا نجح وانتصر ؟ النجاح !!
والانتصار !!

صديقتها التي اذلها الحب تعيش في بيت سعيد مع حبيبها
وطفلها . كم تحتاج صوت أمها يحذرهما . حديقة بيتها بيعت . من
يفترش المرج الاخضر الفسيح ؟ ليت احدا هناك يرش الحشيش
والزهور حول امها ...

ستجد المروحة لا تزال معطلة والحر قد اشتد عن الامس . صوت
مدباج الجيران يعلو على اصواتهم تعلو احيانا عليه .. لا لن
تروي لابنها حقائق جديدة مرعبة . سيأتي الغروب واذا مر فبعده الليل
الطويل الطويل . ولن تحمل صحف الصباح اخبارا يرقص لها الناس
طربا في الشوارع ويغردون .

سمعت صوت عصا تتعثر ودخل غرفتها شحاذ اعمى ادخله الحاجب
فاشارت اليه انها غير موجودة ولم ير الشحاذ ولم يسمع ، فبدأ يشرح
حاجته وضائقته . تريد ان تصرخ فيه وتطرده انها ليست ملجأ للوي
العاهات ولا المكان هنا دار للمعزة . نهضت وتركت الغرفة ، فسمعت
صوت الشحاذ الاعمى ينادي : يا ست يا ست لم لا تجيبين ؟؟ تسمرت
في مكانها واصفت ولكنها لم تتحرك . ايقنت انه لم يبق للرحمة مكان
في نفسها .

الحب المستحيل

تنأى من فوق خطوط الوهم الأزرق
تتوارى مني بين مسام الساعات العجلى
تعدو .. تعدو من أشواق هدرت في العمر اليك
من بضع حمامات زرقاء تهدل بالأحرف
من ميعاد في آخر أيام الأسبوع
من قطف ثمار النار الحلو
من موعدا في نجم مال قليلا
لما أنسينا أن نتوازن فوق حوافي الضوء !
من جذبك في نفسي هدبا هدبا
سحرا سحرا حتى أغدو ريانا بك
من مائدة للشعر ننزل من شفتيك
من عصفورين ارتاحا عند الايك
من قولي : لييك
لقصائد في عينيك

فلتذهب حتى حافة هذا التيه
في مركبة الأشباح الفولاذية
والكف اليمنى مالت نحو الأرض
.. لكن مهما طوفت بهذا العالم
مهما أسندت الظهر لميناء معزول
أوجزت مطارا جهما ، أو حركت الدنيا تحتك
فسألني عند الموطىء من قدميك
وستلقى عند الموطىء من قدمي
أزهارا صرخت فجأة
حاضت فجأة !
.. أزهارا مدت ساقا فوق الحزن
شدت أوراقا من ندم شاحب
.. أزهارا لم تبصرها عين من قبل
تبدو في سمت العاتب
في هيئة عصفور واتب
طالت لما لغطت فيها الآلام
صاحت لما جذبتها الريح الخشنه
.. أنسييت وانت تغادرها ما خلفت
ما أوجعت !!
يا هذا المعشوق الغائب !!

لكن يا الفتي في أي مكان كنت
لا تبكي في .. لا ترسل في أفقي صوت
لا تنزع من عجلات الريح الوقت
ولتترك لي أزهار الموت
أحزان الموت ؟!

(تفرعات على فصيدة للشاعرة السوداء افوا مورجو بعنوان
الحب المستحيل ، تقول فيها :

ستتحرر .. ستتحرر
من الألم الذي أسببه لك
فأذهب حيث شئت
لتحقق حريتك
ولتخلص من لدغة
الألم المفض
.. ولكن ذات يوم ايها الحبيب
سألني عند موطىء قدميك
وستلقى عند موطىء قدمي
زهور الاشجار التي زرعتها في الألم
ومع ذلك ستكون انت
غنائي . وسلواي !)

عبد بدوي

القاهرة

رباعيات الذي يأتي ولا يأتي

بقلم خليل سليمان كفت

الماضية تكلم عن عالم نشأ واكمل بنيانه ، الا ان مضمون هذه الافعال يرينا ما فيها من قلق يكشف تنافيا مع شروط البقاء وفواوين التطور ، والرباعية بعير عن تجربة سقوط تنتهي به الهزيمة التي ترتبت على الحياة ، فالمسيح - الذي يرمز الى الانسان المناضل الذي يعذب العالم بدمه الذي يتحول الى راعد يعذب خيط النور الذي صنعه نفسا الانسان - هذا المسيح يبيع دمه للملك الحمار (يعقد الصفقة التي يبيع بموجبها ضميره للشيطان) . ويهذا يخون فضيسته الانسانية . وتعتبر هذه الرباعية مع الرباعيتين الثانية والثالثة - بوضوح - عن تجربته مريرة مررنا ونمر بها الآن : (الحياة والنحلي ونقض اليد من النضال) وعندما يتخلى سارق النار القديم عن دوره الناريحي تحل الوزيمية وتسقط الافئدة عن الوجوه المزيفة التي كان يخفيها المهرجون والتي يدمها العار .

(٢)

اشعلت في فراش حبي النار
تركنتي : اهرم في ابوابهم ، انهار
أحرقنتي ، نفختني رماد
ونمت كالشعبان في الجدار

جاءت الرباعية الاولى في شكل الحقيقة التاريخية العلمية ولهذا اصطلحت ضمير القارئ الذي يصور حدثا من الخارج ، ومن هنا نعت ضرورة الحوار في الرباعية الثانية ، فالحوار هنا في شكل اللسوم والتأنيب والتقريع والتعنيف والانهام ينقلنا الى داخل العالم الفارق في احوال العار والذي كان يستمد من العار نفسه قلق العجز عن البقاء وضرورة التغيير . والخطاب الموجه الى مسيح الرباعية الاولى يأخذ في البيت الاول نتائج الهزيمة من خلال تجارب عاطفية ذات قيمة تأثيرية معينة ليرينا قبح تلك الخيانة وقبح ذلك الخائن « اشعلت في فراش حبي النار » وما يترتب على هذا من تشريد في المناهي « تركنتي : اهرم في ابوابهم ، انهار » واستعمال الفعل الماضي يعطي كل هذه التجارب مرارة الاحزان التي لا سبيل الى منع وقوعها لانها وقعت بالفعل وبعد ان تكتمل النتائج القبيحة بقوله « أحرقنتي ، نفختني رماد » يصبق بالتهمة ويدين « ونمت كالشعبان في الجدار » ، وهذا البيت الاخير يضيف قلعا جديدا ، والشروع الوحيد في الفعل هنا هو النزوع الى تطهير البيت من الشعبان .

(٣)

الكلمات قطع الحبل بها الحفار
فسقطت في عتمة الابار
وبهلولانات على الجبال
ذابوا ، كما يدوب مسخ الليل في النهار

الرجوع هنا الى القارئ يصنع استدارة من شأنها ان تذكرنا بان مضمون الرباعية الثانية لم يقض على قيام ذلك العالم الدامي الفارق في احوال العار ، بيد انه تتوفر لنا هنا نتائج القلق الذي وضع من قبل

تنتهي قصيدة « الذي يأتي ولا يأتي » (١) في جزئها الثامن عشر بتسميع رباعيات أشبه ما تكون بتلك القصائد التي تلحق ببعض الروايات او الحركة الأخيرة في العمل الموسيقي التي تلخص الألحان الرئيسية التي تمرض في الحركة الاولى وتطوراتها في الحركتين الثانية والثالثة . وهذه الرباعيات التي جاءت حتمية في مكانها تأخذ شكلها من طبيعة بطل القصيدة عمر الخيام مؤلف الرباعيات المشهورة ، وهي تذكرنا بجزء اللزومية في قصيدة البياني الطويلة (محنة ابي العلاء) في ديوان (سفر الفقر والنورة) .

وحتمية الرباعيات في مكانها تنبع من طبيعة الجزء السابع عشر (الصورة والظل) ، ففي هذا الجزء رأينا الامسل والشك في صراع متطرف خلق نوعا من الاستحالة « لو جمعت اجزاء هذه الصورة الممزقة » وعلقت كل الامال والنووات العظيمة على جواب الشرط المنتع ولكن هذه الاستحالة ذاتها تعطي أداة الشرط « لو » دفعا قويا يفتت الاستحالة ويقوي الامل الصعب . وايا كانت الحال فان الصورة الممزقة التي نتحدثا وتتحدى الاجيال التي لم تولد بعد « لو اكل الابداء هذا الحصرم المسموم - لفرس الابناء ... » - تلا القلب بالمخاوف والشكوك التي لا تخرج منها الى اليقين الا بعد تجربة الرباعيات التي تلخص التجارب التي خرجنا بها من القصيدة ونضع التأكيدات بقوة بينما تضع المخاوف والشكوك قلقة فوق بركان فيزوف . ومثل هذا الجدل العميق بين التناقضات المتصارعة جدير بان يجعلنا نتأمل هذا المخاض بثقة عظيمة في الولادة وبخوف عظيم يقوي تلك الثقة ويدعمها ويزيد من حدتها ووضوحها فتبرز منتصرة كلحن دال اخير في هذه الرباعيات التي تكاد ان تكون عملا فنيا كاملا .

وعدد الرباعيات يرمز الى شهور الحمل التسعة ، وسوف نرى ان الايقاع البيولوجي ينظم الزمن الذي يبدأ بالماضي ثم لا يعود اليه اذ يمر من الخروج وينتظم ايضا الصور التي تمر من الخروج . ان هذا الجزء من القصيدة - متسقا في هذا مع الاجزاء السابقة ومع الروح الكلية للقصيدة - يتعامل مع سفر الخروج اكثر مما يتعامل مع سفر التكوين الا انه في بدايته - وهذا على عكس بداية القصيدة في الجزء الاول (صورة على غلاف) - يأخذ لهجسة التكوين لدرجة ان الرباعية الاولى تتضمن اربعة افعال كلها في الماضي وسوف اعرض للرباعيات واحدة تلو الاخرى لاستنتج منها في النهاية الخصائص التي توفرت فيها :

(١)

باع المسيح دمه للملك الحمار
وانهزم الثوار
وفرق العالم بالاحوال
وسقطت أفئدة المهرجين في وحول العار
(باع) و (انهزم) و (فرق) و (سقطت) : هذه الافعال

(٢) القديم الثالث والاخير : راجع هادي الاداب يولييه -

سبتمبر ١٩٦٦ .

تحت عجز العالم الذي ظن انه قاعد هنا ولن يبرح ، فكلماتهم الزائفة تسقط في العتمة والمهرجون والبهلوانات الزائفون يغبون ، لا بسل (ذابوا) كما يدوب مسخ الليل في النهار » .

(٤)

لا بد يا سقراط
ان نجد المعنى وأن نمزق القماط
لا بد ان نختار

لا بد ان يسلم جلد الشاة ، ان يضرب هذا المسخ بالسياط
بدا مرحلة الخروج بهذه الرباعية وبركان فيزوف الذي اجلسنا
عليه ذلك العالم يثور هنا والاصرار على ضرورة التفتيش يتردد « لا بد »
ومن المهرجين والبهلوانات والكلمات السافطة والثوار المهزومين والمسخ
البائع دمه لتشيطن نخرج الى سقراط الذي يموت في سبيل الانسان ،
وباسمه نقسم ، وباسمه نصر على الاخيار وعلى وضع حد للنساء ،
وباسمه نستعمل المصدر المؤول ، ولا بد مما ليس منه بد ، ليس كامل
في الهواء ولكن كحقيقة علمية .

والعبث الذي يوجد في عالم الرباعيات الثلاثة الاولى يدفع الى
التمرد هنا (لا بد ان نجد المعنى !) والاصرار على التمرد الذي يحث
على طلب المعنى والاختيار يخلق لاول مره في الرباعيات فكلين يحملان
طبيعة الخروج ، (نمزق) و (يسلم) وهما يمدان الخط الذي
صنعتة افعال الخروج من قبل « يحطمون بيضة النسر » و « يولدون »
و « ينبلج النهار » و « امرأة تولد من اضلاع نيسابور » ، وهذه
الافعال تعظم وتمزق وتسلم الجلود .

(٥)

الساسة المحترفون ينحرون خشب التابوت
وانت في القربة لا تحيا ولا تموت
منتظرا محروب
تظلمه النلوج والنجوم والياقوت

في البيت الاول يعود الكلام عن الغائب لياخذ البيت شكل الحقيقة
العلمية وان كان ريتشاردز يعتبر مثل ما في هذا البيت تقريراً كاذباً
فهو يفعل هذا لانه يضع القصيدة كلها فسوق أداة الشرط « اذا »
(نوع من القياس الارسطي : اذا صدقت المقدمات صدقت النتائج)
ولكن الحقيقة ان قصيدة البياتي تستخدم اوليات الواقع كادوات شرط
ومن هنا ينبع الحزن الذي يحمله البيت الاول والتحدي الذي يقابل
به القارئ اذ ينهي اليه هذه الحقيقة ، لان خشب التابوت الذي
ينحره الساسة ليس شيئاً بعيداً يسلم هو من خطره ولكنه التابوت
الذي سيوضع هو فيه والقارئ هنا امام نوعين من رد الفعل :
الاستسلام الماسوكي لمصيره « فليعلموا بي ما يريدون » او التنبيه
واليقظة اللذين يدفعانه الى الفعل في صورة من صوره ، وهنا يجب
ان نسجل البرشتية الكامنة باصالة في هذا البيت وفي القصيدة ككل
وهي برشتية في الاثر العام الذي تخلقه لا برشتية في الشكل .
والايات الثلاثة الأخرى التي ترجع الى شكل الحوار ، فيها
التنايب وفيها الرثاء وفيها التحريض النابع من الاولين ، فالغيام آخر
اطوار سارق النار كما عرض في القصيدة يقعد في منفاه في انتظاره
الزمن « محروبا » « لا يحيا ولا يموت » تظلمه النلوج .

(٦)

لا بد ان نختار
ان نقبض الريح وان ندور الاصفار
ان نجد المعنى وراء عبث الحياة
فالعيش في هذا المدار المفلق انتحار

وهذه الرباعية تميدنا الى بداية مرحلة الخروج في الرباعية
الرباعية : الاصرار على الاختيار ، الاصرار على « أن نجد المعنى » وراء
عبث الحياة الذي ندركه من رعدة الأوضاع التي تتناهى مع الطبيعة
وعدالة فوائدها في هدوء وسلام وفيق وندركه من تجربة الانتظار ،
وعندما يجد الانسان انه « من النظام تتولد الفوضى » كما يقول البياتي
في قصيدته (مرية الى مهرج) في ديوان (سفر الفقر والثورة) يمتلئ
قلبه رعباً وشكاً ويأساً ولا يصدق شيئاً مما يحدث ، وتمرده على كل
هذا هو طلبه لمعنى كل هذا العناء العاثر ، هذا المدار المفلق الذي يعد
قبول العيش فيه قبولاً للانتحار ورفضاً للحياة ، وثورته على كل هذا
هي التي يلح الشاعر في طلبها حتى ولو بلغت استحالة « ان نقبض
الريح » و « ان ندور الاصفار » والحقيقة ان هذه انبعاثة الاخيرة
القريبة ذات قيمة عظيمة تنبع من عموضها المعجيب الناتج من لا منطقية
المعنى وعدم تحديده .

(٧)

لا بد ان تنهار
روما ، وان تبث من هذا الرماد النثر
ان تحرق الصاعقة الاشجار

لا بد ان يولد من هذا الجنين الميت الثوار
في الجزء الاول : (صورة على غلاف) نقراً : « فلتفسل السحابة
- ادران هذي الارض ، هذي القابة » و « لتحرق الصاعقة الجسور »
وهذه الصور تولد من صورة كبيرة هي « ولادة اخرى هو الموت »
فالولادة الجديدة لا تتم الا باقتلاع جذور الحاضر المتعفن الذي يتحشرج
والموت الذي يسبق الولادة يشير الى النظر من ادران ، والبياتي
عندما يقول « - وددت لو اغرقت هذا المركب المليء بالجرذان - وهذه
المدينة المومسة الشمطاء » في الجزء الرابع عشر : (الليل في كل مكان)
فهو لا يشير الى أكثر من نفس الفكرة وان جاءت في شكل قد يوحى
بالكفر بسبب عتفه .

وتأتي هذه الرباعية بعد رفض ذلك العالم الموحول وتمداد اسباب
رفضه ودفع قبوله بتهمة الانتحار ، ومنذ البيت الاول نبدا المرحلة
الثالثة في الرباعيات « لا بد ان تنهار » واختيار روما موفق فهي مدينة
المبودية التي بلغت أوج الفساد والانحلال ولكي نقوم لا بد لها من أن
تنهار وهذا يذكر بصورة اخرى يضمها الشاعر بجانب صورة روما هي

صدر حديثاً :

الأرض بلا معنى

مجموعة قصص بقلم :
محمد عبد الولي

اول مجموعة قصص يمنية تصور
المجتمع اليمني وترهص بثورته المجيدة

دار الاداب

لنساء كاتربيري - لا زاد له في انتظاره ولا معاد ولكنه ينفخ في رماد
العنقاء وهنا يشير الى نوع الخروج الذي تشير اليه مرحلة الرباعيات
الثلاثة الاخيرة .

ولنخرج ببعض النتائج :

عالم الرباعيات يشتمل على مراحل ثلاث :

الاولى : عالم التكوين الفاسد الذي صورته الرباعيات الثلاثة
الاولى وهو يتميز بأفعال الماضي التي تصف عالما مكتملا ثم يتميز ثانيا
بالعبث الذي ندركه من طبيعة بناء ذلك العالم ثم يتميز ثالثا بما ينتج
عن هذا العبث من ادراك قلقه وعدم استقراره وهذا ندركه من طبيعة
الأفعال كما وضحت من قبل وهو يتميز رابعا بالخلو من صور الخروج
الذي لا يوفره غير فلق ذلك العالم وجلوسه فوق بركان نائر ندرك أنه
سوف يعصف به ذات يوم كما عصف بيومى من قبل .

الثانية : (مرحلة الرباعيات الثلاثة الثانية) هي مرحلة الخروج
وضروبه والحاحه ، مرحلة الاختيار والبحث عن المعنى بعد ادانة الواقع
واتهام قبول الحياة فيه بأنه انتحار وفي هذه المرحلة تموت أفعال الماضي،
حتى الالام تأخذ صفة الحضور والاستمرار « يتجزون » وتتميز هذه
المرحلة ثالثا بكثرة صور الخروج (القماط الذي يمزق) و (الجلد
الذي يسلخ) وهي تتميز رابعا بعدم وجود طريق للخروج وبأن الاصرار
عليه يحث على البحث عن تلك الطريق ولكنه لا يسميها .

الثالثة : (مرحلة الرباعيات الثلاث الثالثة والاخيرة) وهي تشترك
مع الثانية في ضرورة الخروج وانعدام الفعل الماضي اولا وثانيا وتشترك
معا ثالثا في صور الخروج « الجنين » و « تخلق كالحية ثوب حزنها »
ولكنها تتميز في الخاصة الرابعة فهي تقدم - كما يفعل أي عمل فني
تقدمي بمأهيتها - طريق الخروج ، فتربط القاية بالوسيلة ، فليس
الخروج غيبا ننتظره ولا نصنع من اجله شيئا بل أن الطريق اليه لا يكون
الا باقتلاع الاشجار المرة المريرة من جذورها والعصف بكل امسراض
الواقع حتى تخرج نيسابور الجديدة وحتى لا تعتبر الشعوب مسن
التواييب التي ينجزها الساسة المحترفون

خليل سليمان كلفت

القاهرة

صورة رماد العنقاء ويقين النار التي تنتظر من رماد العنقاء يعطينا
مماثلا للانبعاث الذي ينطلق من انهيار روما وتكامل الصورة بالبيت
الرابع في الرباعية « لا بد ان يولد من هذا الجنين الميت الثور » .

(٨)

نعود ، من يدري ، ولا نعود
لامنا الأرض التي تحمل في أحشائها جنين هذا الأمل المنشود
وعمق هذا الحزن والوعود
تعوم حول نارنا فراشة الوجود

ذلك الجنين الميت الذي ننتظر منه الثور ليس ميتا الا بالمعنى
الاكليني (التشخيصي) للموت فهو في أحشاء امنا الأرض التي تحمله
أملا منشودا عظيما ، ومن عمق الحزن ينبع عمق الوعود والانسان الذي
كان « يحوم حول سوره عريان » « فاكهة محرمة » في الجزء الثالث
عشر : (الوديث) « تحوم - (الان) - حول ناره فراشة الوجود » التي
تحترق فيه فيبلغ وجوده الحقيقي ، وهذه الرباعية امتداد للرباعية
السابعة في الإشارة الى طريق الخروج باحترق الواقع المرفوف ،
والجبل بين « نعود » و « لا نعود » هو جوهر الصراع بين اليقين
والشك الذي يرفع ثانيهما في تأكيدات جنين الأمل المنشود الذي يبشر
كما تبشر أسنان التنين التي سقطت وتناثرت لينبت منها جبل من
العمالقة في الاسطورة اليونانية .

(٩)

الميت الحي بلازاد ولا معاد
ينفخ في الرماد
لعل نيسابور
تخلق كالحية ثوب حزنها وتكسر الاصفاذ
وفي البيتتين الاخيرين لا نجد الترجي كما في الشكل الخارجي
« لعل » ولكن اليقين الذي تملأنا به التأكيدات فما هو الانسان في
صورة الخيام ميت حي ، يعيش ولا يعيش - كما يقول توماس بيكييت

دار الاداب تقدم

الطبعة الثانية من

الرواية العالمية الرائعة

زوربا

تأليف الكاتب اليوناني الكبير

نيكوس كازانتزاكيس

ترجمة جورج طرايشي

رواية مدهشة تنبض بالحياة وتمزج الاحداث المشوقة بفلسفة عميقة تثير التأمل والمتعة . وقد اتيح

للمواطنين العرب حديثا ان يروا هذه الرواية على الشاشة البيضاء تحت عنوان « زوربا اليوناني » . وهذا

الشهر تصدر الطبعة الثانية من هذه الرواية ، ولم يمض على صدور الطبعة الاولى اكثر من اربعة اشهر !

التمن ه ل ل

الشمس والكوكب الصغير

الكوكب الصغير

الى ابني : اوراس

اوراس يا كوكبي الصغير
دللتني على الطريق في الظلام
علمتني المحبة
لولاك ما كنت عرفت غربه
ولو تشوقت الى السلام ...
اوراس ... يا مؤرقى

٢٨ - ٦ - ٦٦

الشمس والاشجار

الى لين يون

الشمس في بلادكم تسطع والاشجار
تزخر بالثمر
فالدفاء للجميع
والخبز للجميع
والشمس في بلادنا تسطع والاشجار
تزخر بالثمر
لكننا نجمد في الصقيع
وناكل الحجر .

...

بلادنا

متى تكون الشمس والاشجار للجميع ؟! ..

٢ - ٧ - ٦٦

الراية

الى وانغ جين شين

يا اصدقاءنا المقاتلين ...
يا معانقي البنادق
في الليل والنهار
يا خالقي المزارع الغناء والمصانع السماء ،
في الخرائب البوار
يا الحاملون الراية الحمراء بافتخار
صفاركم اهدوا لنا زنابقا
شكرا لهم
شكرا لكم
فنحن ندرى ان حبكم لنا بلا قرار
لكننا نود لو قدمتمو لنا بنادقا

٩ - ٧ - ٦٦

الترجس البري

الترجس البري في جبور (١)
يطل من مشارف الصخور
منتظرا غاراتكم
والطير قد آوت الى الاعشاش
آمنة من بعد ان هاجرتمو
وراح راشد مرددا مواله المشهور
طال النوى وحبنا « ما جاش » .
...

ذكرني وجهك يا رفيقه
بالترجس البري في جبور
وبالنواطير على « القصور » (٢)
يحيون ليل الغربة المهجور
بالقصائد الرقيقة ...
...

تحية اليك يا نرجسة الصخور
فوجهك المشرق بالنذور
ذكرني بوجه امي المذهب الصبور

٢٤ - ٧ - ٦٦

الزنبقة

الشاعر الذي طوّف في دياركم
وساح في الحدائق الفيحاء ... والمزارع الغناء
الشاعر الذي جنى ثمار حبكم من مقل الصغار
و « مالح » المزارعين في كومونة « الرمال والاحجار » (٣)
الشاعر الذي يغيب في القريب عن انظاركم
يريد من بلادكم زنبقة حمراء
يزرعها في النبعة الخضراء من فؤاده
يحملها الى ربي بلاده
يضمها الى الزنابق التي تفتحت في موسم العطاء
...

الشاعر الذي طوّف في دياركم
يريد من بلادكم زنبقة حمراء

٣١ - ٧ - ٦٦

ناجي علوش

- ١ - جبور : مكان في قرية الشاعر
- ٢ - يدعى العزال في قريننا « قصرا » ، وكثيرا ما يكون
النواطير غرباء .
- ٣ - كومونة في الصين الشعبية .

فِي صَبَاحٍ يَا - هُنَاكَ ..

قصة بقلم ركوت بولص

والعق ، واليدين اللتين تشبه اصابعهما القصب . وانفلت المهرب عبر الكراسي وهو يغطي وجهه بشال باهت رخيص من القطن . رآه يشير اليه وهو يتحدث مع صاحب المقهى . وفكر : « لقد دفع المهرب حسابي » . واستسلم لموجة الخوف التي دخلت انفه مسع روائح التبغ : قد يهرب بتقودي . لقد باع ائمن كتبه ، وساعة اخيه ، واسطواناته واستندان حتى استطاع ان يجمع نصف الثمن . ونظر الى الطيور بعيدون قلقة . ثم نهض من مقعده وسار الى خارج المقهى ، وانقطعت الاصوات التي كانت تملأ اذنيه فدخلهما تيار من البرد والهدوء . ورفع يافة سترته . وشيئا فشيئا تلاشت روائح النهر النيئة من انفه . ودخل محلا فطلب سمكة مقليه .



بينما كان يمضغ بين اسنانه ذنب السمكة وزعانفها اليابسة، وكان قد اوشك على ان يفرغ ، رغم وضعه للحبيطة ، الى جانب ، قطعة جيدة كان يفكر بان ياكلها في النهاية للاحتفاظ بطعم السمكة الحقيقي، واذ رفع عينيه عن الصحن - لمح شعر ناديا ومغطفها ومشيتها الاليفة وعرفها ، فمد يده الى الجزء الاخير الاحتياطي ورفع عنه الجلد المسلول البقع الاخضر قليلا والذي يشبه جلد ضفدعة ، واكله ، وامتنص المشط العظمي والقاه برضا في الصحن واكل حبة زيتون واعطى نقوده بعد ان غسل يديه وفمه ، وخرج . رأى سيارة قرب ناديا ، فركض ، وقد فكر بانها ستركب . ولكنها لم تركب . وعاد يسير ببلادة سعيدة، محاولا يباس ، في الواقع ، ان يكون سعيدا جدا . وعرف ان ايا كان سيعرف راسا انه غير سعيد . ولم يكن يتعجل امره ، فترك ناديا تدلف الى شارع فرعي ، وصاح في دخيلته الفارغة العريضة : « اذهبوا الى بيوتكم . التجول ممنوع ايها القذرون . اذهبوا الى بيوتكم » . وضحك يفكي ثعلب ، وانشغل بمطاردة العطف الذي كان يحتوي على جسد اخر اليف وغامض . وحول وجهه الى وجه شرطي ، طارحا نظرة بوليسية على رجل بائس مغمور كان يحاول ان يتقرب منه ، ربما ليستجدي شيئا ما . ثم عاد يوسف ادراجه عدة خطوات ، وقرر ان يصق الرجل بمفاجأة فاعطاه حفنة من قطع النقود الصغيرة . وخاف الرجل هذا الفعل المجاني في اول الامر ، وانفلت يوسف بوفار مطاردا فثاته في شارع ضيق . وكاد يصل اليها ، ووقفت في مكانها . غطي جبينها غشاء مبتل من شعرها . وقال يوسف : كنت تركضين . من يطارده ؟ فقالت ضاحكة : - لا احد .

واخذت تعمل شعرها . فاخذ يوسف يتكلم . وتكلف في حركاته . وتوقف باص ، فارتصب . انتظر ان تصعد اليه ، ولكنها لم تفعل وقال بهدوء :

- انك وحيدة . هل تستطيع ان اوصلك ؟

لاحظ اضطرابها .

- انني مرهقة . عملت منذ الساعة الثانية ظهرا حتى الان فقال يوسف بالحاح : - ساتي معك . ماذا تقولين ؟

قالت بصوت جاف : - ليس اليوم .

وفكر بشقتها الكبيرة . وقال : - لا تخشي شيئا . انني اطلب منك شيئا واحدا فقط هو ان اقضي ليلتي لديك .

سف طائر ضخم وحط بارجل حمراء طويلة قرب جثة القطة ، فقفذ يوسف بمقب سيجارته من سياج المقهى المرتفع الى حيث كان الطائر يتشمم بمنقار كئيب جثة الحيوان المتقرن ، ولم تصل السيجارة النائية اليه بل حملها الهواء العاصف الى القارب الراسي تحت المقهى مباشرة ، وسحب نظره فاعاده الى جوف المقهى . ميز المهرب جالسا في كرسي قريب ، فانفخ الضيق في داخله كالريش . ونهض قليلا ، رآه المهرب بان ارتفع حاجباه الشبيهان بشاريين وكشفا عن عيني مدورين وفانطتين كمعني فار . وجاء الى منصته فنهض يوسف وصافحه . وجلس المهرب . وشرب بعد قليل من كأس الماء ، وطرح يدين طويلتين كقفازي شرطي مرور على المنضدة ، وبرم شاربه . قال بصوت مبجوح :

- ماذا قررت ؟

فاوما يوسف ومد يده الى جيبيه . قال دون ان يحرك يده بعد ، وقد لاحظ عيني المهرب الجاحظتين تكادان ان تدلقا على يده الممتدة :

- كل شيء حسب الاتفاق ، كما قلنا البارحة ؟

همس المهرب : - بالضبط . والنقود ؟

وغسل القلق وجهه فتركه قناعا نظيفا ، دنيئا . وحمل في اليد ، في الاصابع التي حملت النقود الى المنضدة . فقال يوسف وشفتاه ممتعتان :

- البقية عند الوصول .

وتناولها المهرب متمجلا ، واستولت عليه روح العمل فاخذ يعطي توجيهاته . وكان يتكلم بنفس اللهجة . افرغ نفسه البارحة ، وعرفه يوسف برعب . وقد لخص المهرب حياته في استطرادات كشفت عن خبرته كمهرب . وقد بين عدم جدوى الطرق الاخرى في السفر . فالانتظار في دورة المياه في القطار فيها مجازفة كبيرة ، وهناك مفتشون ماهرون ويؤدون واجبه بانتظام يشير الاسف . وجواز السفر صعب ، الجواز المزور بالطبع . والهروب هكذا بعد ركوب الراس ، معاناة ضارة وبدل على رجل صغير . اما المجازفة على حدود ايران مع الجنود الذين يقال انك تستطيع رشوتهم بثمان بخص - لانهم يرتدون ملابس مهلهلة ومريتهم لا يكفي لشراء اصباغ لاحذيتهم - فقد تكون صحيحة ولكنها خطيرة . وباختصار اقنعه المهرب بانه سيكون مغفلا اذا ترك هذه الفرصة تفلت . وقد شرح المهرب كل شيء ، ورتب مهمة السفر بشكل مقنع ، وطمانه بصوته المبجوح فاخذ يوسف يحلم بالنهر الطويل الموغل في الاحراش ، مجنازا مدينة بعد اخرى في غرفة القارب الوحيدة التي سيقاسمه اياها المهرب . وقال هذا ، قالبا عينيه الى اعلى بينما ينفت دخان التبغ القدر الذي كان يتلمه : - تعال في الساعة الخامسة، صباح غد .

وطلب سيجارة . انف حزين ، وعنق متقرن : وذكره جلد وجهه المتحلل بالقطعة . ونظر يوسف الى النهر ، كان الطائر منشغلا باللحم الميت ، وحركة الماء لا تكل . وميز نياا اصفر يحمل وردة واحدة من دوار الشمس ازالته شكلها الاصلي ضربات الطيور التي اكلت منها ،

ونفض المهرب . وقال ضاحكا :

- الى القد . نترخص .

ونسى يوسف ان يصفحه . كان يحدد نظره في هذا القناع المانع ، فكر بان يحفر صورة وجهه في ذهنه ، ودقق بعينه في الانف،

ورأى الكره في عينيها ، فجعل بقوله محاولاً أن يلفظ الكلمات بمهارة :

— أعني ، انام فقط .

كظمت غيظها مع شيء أرادت أن تقول ، وكان سيكون قاسياً . تقدمت على الرصيف ، وانتظر الباص وهو يشخر قليلاً . ثم ارتقى يوسف الدرجة ودلف من الباب خلف ناديا وجلس إلى جانبها . ولم تقل شيئاً ، وتحرك الباص في أغشية الأصواء الصفراء التسي كانت ترتفع كبخار مقبرة في الساحة النظيفة . وفكر يوسف : « لن تكون كالمرأة السابقة » . واختطف من وعيه صورة لناديا وهي تمر في الشقة الأنيقة بثوب النوم . ولكن الأمر كان مختلفاً . وتلصص بعينه على كتفها ، كان شعرها يغطي صورتها الجانبية . وتدلّت أرنبة أنفها الجميلة وحدها خارج إطار الشمر . وأراد أن يستمر في دوره ، ولكنه رأى ملامحها الموهقة فقلبه الذعر : ربما لم يستطع أن يفعل شيئاً مما يريد . ولم يكن يريد إلا أشياء غامضة في الحق ، أن يفيظها أولاً وقبل أي شيء آخر . شقتها ، وعملها ، وصلاتها : كان فيها الملون دائماً يبعث فيه بمشاعر شبه سادية . وفكر بأن يبينها مرة ، حين رآها تصعد إلى الشقة ومعها رجل آخر . ورآه أخيراً في نفس المحل الذي تعمل به ، الرجل . كانت تستخدم شقتها جيداً .

ونظر إلى أصابعها ، كانت تحاول فتح نافذة الباص . أصابع قصيرة ، عصبية وذات أطراف بالية وشاحبة ، وأثار رسفها الهزيل رغبتة في السيطرة عليها من جديد . استسلمت له مرة واحدة . وبعد ذلك لم يحاول الاقتراب منها . لقد وضعت أمامه حاجزاً . وساراً قليلاً ، وأخرجت مفتاحها من حقيبتها . قال وقد جرحه صمتها :

— إذا كنت تخافين ..

وأعطت للصمت فرصة لسحقه ، ثم قالت ببطء وحمرة فمها تنفس في ابتسامة لاحظ يوسف سفالتها :

— أنني لا أخاف شيئاً ، ومن الذي تكلم عن الخوف غيرك ؟

« تهيئني إذن » ، ودلف يوسف وراءها بخضوع . كان داخله مسرحة للتعذيب والسادية ، وكان يقهقه وقد استظل وجهه كوجه الجنرال ديفول . وفي الظاهر حاول أن يصد رغباته الداخلية من الوصول إلى عينيها أو جلد وجهه .

حين جلس في جوف الشقة الهادئة أدرك ما كان يبحث عنه في مطاردته لناديا ، لحياته المضطربة التي يريد أن يسافر ليبحث عليها ، كان يبحث عن رائحة معينة . ولم يميز أدراكه جيداً . ربما كانت هي هذه الرائحة . وتسامل وهو يتناول سيجارة بحذر ، رائحة ثيابها الداخلية أم فراشها أم جواربها ؟ وقابله وجهها معلقاً ضمن إطار على حائط : فارغ ، غير عميق ، ولكنه ملائم . كانت قد أغلقت باب غرفة نومها . أنها تبدل . وتمنى بياس أن تبدل وجهها أيضاً . فقد أفرغه أن يفكر بأنه لن يستطيع قول أي شيء وسيكون مشلولاً أمام وجهها في حالته الطبيعية هذه الليلة . ونظر إلى ساعته . وحاذر أن يسقط رماد سيجارته على المنضدة . وكان تمثال زنحية عارية تضحك بأسنان بيضاء شهوانية موضوعاً في نافذة .

وخرجت بملابس نوم . ولم تكن الملابس هي نفسها . ولكن بالطبع ، ماذا تنتظر . وشغل نفسه بتفحص الصور المعلقة ، محاولاً أن يزيح كتلة حسية كانت تحاول ولوج وعيه ، لم يرد أن يستعيد صورتها التي أثرت عليه في المرة الأولى بحيث فكر بأنه يحبها تقريباً ، فتاة عاملة شريفة وحياتها التي تبث على الكابة . ثم أهانها ، ووضعت أمامه الحاجز . الرجل ، لو أنه لم ير ذلك الرجل . لو أن الأمر بقي في الخفاء ، لو أنه تخلص من معرفته الأولية على الأقل لاستطاع أن يتصرف في شروط طبيعية لا يضغط عليها ثقل معرفة أو إدراك قاطع . ولكنه كان حرناً آنذاك . رآها ، هبط بها إلى النهر ، وقال في وجهها البارد أنها بغني فلطف وجهها عار هاديء . وذهبت وحدها ، فذهب هو ينتزه دون هدف ثم دخل إلى بار رخيص نفوح من زواياه الأربع رائحة قبيحة

قديم ، ثم خرج منه في وقت الإغلاق مع عدة رجال مخمورين بصورة ثقيلة كانوا يتحدثون عن زوجاتهم وعن العالم كحيوانات .

وقالت فجأة : — أنني أعد العشاء . إذا أردت أن تأكل ، تعال إلى المطبخ .

نهض من مكانه . كانت السمكة لا تزال في بطنه ، ولكنه ولج المطبخ . كهفها النسوي الخاص . زوجة من تتخيل نفسها ، حين تنام في سريرها أو حين تكون في مطبخها ؟ ليس هو بالتنايد ، وجلس في كرسي . أخذت تصب له . لم تصب له شيئاً في الواقع ، فقد كانت تحتفظ بأغذية باردة ومحفوظة . وقال يوسف الذي فرجت عملية الأكل من ترده : — أنك زوجة جيدة .

قالت وقد أحست بانوثة ضئيلة في الخفاء : — لست زوجة أحد . واستمر يحرق فيها وهو يأكل . واقتربت منه كالفأرة فمدت ذراعها إلى رف ورأى داخل إبطها الحليق فوق رأسه فوضع يده بطولها على ساقها ، فابتصمت دون أن تقول شيئاً . وقال وهو يبتلع عشاءه الإضافي :

— ساسافر غداً .

وانتظر أن تسأله إلى أين . ولم يتمهل حين صمتت ، وأردف :

— في الحقيقة ، أنني ساسافر مع مهرب . ساجازف . وربما

قتلت ، وساكون سعيداً بنهايتي التثيلية .

تكلمت ، فشعر بارتياح . كان غرضه ، كما أدرك ، أن يجرها إلى حوار ينشأ بينهما . لماذا كان غرضه هو هذا ، لماذا كان يشعر باستعداده للتنازل لها عن كل شيء مقابل كلامها ، مقابل حديث مفصل معها . لماذا ، لم يعرف . حتى الآن ، على الأقل ، علاقة غريبة . وقالت :

— أنك لست هارباً من شيء ، اليس كذلك ؟

قال بضجر محاولاً أن يخفي لهفته وكاذباً بنفس الوقت :

— لا شيء هناك سوى أنني أريد أن اتسلى . ربما طاردونا في

النهر قليلاً . وربما خائني المهرب .

— إذن ستسافر مع مهرب .

— أنني احتفظ معي بمطواة صغيرة تكفي لبقير معدته ، إذا ما شممت رائحة خيانة . على كل حال ، لا اعتقد ذلك . واطنني ساكون في الخارج بعد أيام . هناك .

ضحكت الفتاة ، وبدت هزيلة وبشمة تقريباً في ملابس النوم . وسمر عينيها المهكيتين في جسدها ، في وجهها الضحل . وكانت تتلصص طامعاً بيتياً ، وفي وجهها لا تزال زينة الخارج . لا بد أنك لا تصدقيني . ولكن لا يهمني أن يصدقني أحد ، طالما أنني ساكون بعيداً صباح الغد ، عن كل شيء .

وتماسكت نفسها وقالت بسام مفاجئ كأنها تتسلى باستدراجه إلى الحديث للانشفال عن أفكار خاصة بها :

— لا بد أنك تهرب من شيء ما .

فقال : — ليس هناك أي شيء . لقد كنت أريد أن أسافر دائماً .

— ولكن إلى أين ؟

وميز تشدها الفجائي الذي انقلب معناه في وعيه إلى شبه مقت منها لتماطله ، شعر بقسوة قفمه ، وأراد بجموح أن يفرغها من داخله ، كانت تسلبه كل شيء بتجربتها للأمر وعرضه بهذا النوع من عدم الأهمية . وشعر بالحاجة المقلقة إلى التعويض تدفعه إلى التهور . وقال : — أنك لن تفهمي شيئاً . حين أذهب ، وذلك في الصباح ، سيبدو لي أن حياتكم جميعاً تتعفن هنا وقد تركتها ورائي ، ولن تصلني الرائحة . وفكر : « لن تهزئي مني » .

وجلست إلى جانبه . فكر : « أنها تستعجل الأمر . تريد أن تنام مبكراً » . ومد يده إلى خصرها . قالت وهي تعيد يده بقوة :

— كلا أرجوك . لدي عمل في الغد .

فقال يوسف بأسنان مطبقة :

— وأنا ساسافر في الغد . وربما اقتل .

تعكر مستوى عينيها وهمست فجأة :

- لا يهمني ان قتلت انت او قتل الجميع من امثالك .
وتبادلا النظر بحدة . « انني اعاملها كبقي » ، وقال يوسف متخذاً
موقف التجريح فجأة ، وهو يعود الى مكانه ، متجمعا على نفسه وساخراً :
- لن نفهمي شيئاً .
وعندما رأى وجهها البارد محتفظاً بغلافه اضاف وهو يدرك انه
يقلب ساوكة بشمك ما :

- وستبقى تنهضين كل صباح فتذهبين الى العمل ، وتصطحبين
رجلا ما الى شقتك ثم تهربين . ستقضين سنين طويلة هكذا حتى لن
تعودي الى اصطحاب احد الى الشقة لان هذا الاحد سيجد لنفسه شيئاً
اخر ، زوجة صغيرة اجمل منك . ولن نفهمي نفسك قريباً كان سيمكن
ان تكوني فتاة اخرى وبعبسي حياة اخرى . اليس كذلك ؟
وقال بحقد وبكلمات ارادها شفاة لانه احس بالذعر من احتمال
ان تتلقاها ناديا ببرود :

- لماذا لا تحلفين هذا الوجه مرة واحدة ، اظهري مرة واحدة على
الافل كما انت .

فالت بصوت غريب ارباح له لانه بشره بواصل الحوار :
- ان وجهي الذي نراه ايها السيد هو نفس الوجه دائماً .
وفي الصمت المعلق قال عبارته الرشيفة التي كان يعدها منذ
اية جملتها :

- حتى في الفراش ؟
لـ وادف : - اعترف بانك ترنشمين قليلاً حين تعودين الى شقتك
هذه دون ان يكون هناك من يصطحبك او من يفكر بك ، ويكونون منشغلين
بينما تدخلين انت وحدك الى سريرك البارد .
واشار بيده بسفالة : - هناك .
صغته ، فجر رسفها بحيث نالت فقالت وهي تهمس كالقطعة :
- اتركني .

فاحتضنها . وهمس في اذنها بصوت يائس منفعل :
- نحن وحيدان . انني خائف ، وسوف اقتل في سبيل الا
افشل . ولكنني قد اوت وقد بلقون القبض علينا اناء الهروب .
وقالت في اذنه : - انك لم تفعل شيئاً ايها الجبان ، ولن يحدث
لك شيء . لا نخف على جلدك .

فكر بمنعة : « اسندرجنها . اسندرجتها » . كان يريد باستمالة
ان يجعلها تتخذ هذا الدور ، كما ادرك بذعر . وامسك بها من شعرها
وفال :

- اننا نمثل جيداً ، اننا نمثل جيداً .
ونفض ، فسمعها تقول بهدوء : - انت وحدك من يمثل .

ونظر ، وقد رفع يده يتحسس بها الجدار ، سفلاً الى حيث
عينها الجامدتان في نظرة شبيهة نظرة صورة فوتوغرافية . ملاه ادراك
عالم فائض ، واحس بانه في حضور السمكة الميتة التي كانت لعينيهما
الجاحظتين نفس النظرة الجامدة المعبأة باللامبالاة والوت ، والمنفية في
عالم اخر لا سبيل الى ولوجه من قبل اخر ، ولم يكن بوسعه امامهما
غير ان يضع اسنانه على اللحم الابيض المولود في الماء ، يائسا من ايما
تفاهم . ومس الزر البارد المانع باصابعه فاحس بسطحه الصغير
مقللاً عنه مفهوماً بصلاذته التي تخفي نشاطاً غير منظور بالنسبة له ،
كجميع الاشياء الاخرى التي كانت تتأكل فراغ الغرفة ككائنات مفرغة من
الحركة ومنفية هنا الى الابد . ونظر اليها « هي » اخيراً ، منفية
بدورها في المكان وغارقة في تورات خاصة وزمن غريب شخصي تستحيل
اضاعته حتى بالنسبة اليها . وتحركت يده ، فعرف بارياح ، انها لن
يتفاهما ابداً . وانتظر من الظلام ان يملي عليه دوره . على كليهما .

سركون بولص

بغداد

أدب المقاومة

التي

في فلسطين المحتلة

صدر حديثاً :

١٩٤٨ - ١٩٦٦

تأليف

الكاتب العربي الكبير

غسان كنفاني

دراسة مسهبية عن نتاج الادباء العرب ، من شعراء وقصصين ، في الارض
المحتلة مع نماذج كثيرة من شعرهم تنشر لأول مرة .
كتاب هام يشير الى نضال ادبائنا في فلسطين ضد الظلم والاعتصاب
والجريمة .

منشورات دار الاداب

الثن ٢٥٠ ق. ل

تأملت في هوة الامس من قمة الحاضر
ونقلت فوق الوهاد وفوق الجبال خطى ناظري
وبعد الوقوف بتلك السفوح
تساءلت أي مسيح هنا
أعاد إلى ميت روحه ...
وأشفى بجسم الطعين الجروح
فقالوا : هنا كان هذا النبي
وكان يرانا ولكننا لا نراه
لان بقايا اله
هنا أطلقت
نقيم جدارا وتنسج ليلا يداه
وكان النبي
يمر غريبا غريبا بلا موكب
فيصرخ في الارض قبل السما
أما آن يا ارض أن تعشبي
وفيك من الماء تلك البحور
فميدي بشطآنها
وصيحي بأواجها ان تثور !
وقد ظل يصغي الى همسنا والحنين
واناتنا في الصباح
واعوالنا في المساء الحزين
وجمعها عبر كل السنين
وقال لها والسكون -
صخور تغطي رؤوس الشجر
فتثقل أغصانها بالضجر -
« ترى لن تكوني رياحا رعودا بريق ؟ »
فكانت وكان الحريق
بذات مساء بهيم بهيم
تفتح فيه السديم
وحرثك أوصاله ميّت
وصاح وقد نطق الصامت :
« أنا لم أكن بالنبي ولا بالمسيح
أنا واحد منكم
وكم شدتني انتظار وعذبني مبهم
أنا « العلفي » و « اللقيه »
وروح « الثلايا » (١) الأبيه
نجيع على كل درب
أنا ريح غابي أنا صوت شعبي
وقد آن أن تعرفوني
فلستم بصمّ ولست أنا بالسجين !
أديس ابابا

عبد الله عثمان

أصوات الشهداء

الى جميع الشهداء الذين أسهموا بدمانهم
في صنع المعجزة في اليمن

(١) « العلفي » و « اللقيه » و « الثلايا » من الشهداء
اليمنيين الذين سقطوا في ميادين الشرف في عامي ١٩٥٥ و ١٩٦١
فكانوا مشاعل في الطريق الى فجر ٢٦ سبتمبر .

الغائرون من مجار الموت

لكننا من ابحر المرجان عدنا مجديين

النمس صبت في بوادي الصمت

الوان الذبول

والريح تصفر في المتاهات البعيدة :

لا قرار

الحس حنطه الاسى والفيء غار

اليوم ينضح بالقساوة والافول ..

ينهذ .. يشهق في تهادي الراحلين

فأمضي بنا .. باللعة الجوفاء يا بقيا السنين

لا تصمدي .. الريح مهزلة فماذا تنشدن ؟

والصيف فر وواحة الاحلام يلهمها دوار

من قبلنا « ملكامش » المغلوب يندب

غصنه المسروق من غبش السنين

يا صل (٢) بحر الموت يا مأواه طين

أيديك ! ما أيديك ..

هل حلت خفايا الفصن يوما

او تخطت دورة الزمن اللعين

فالثوب تنزعه ليبلى .. في زوايا الارض طين

طينا .. بطين

لكننا ! من ابحر الاشواك عدنا

ووراءنا .. غامت منارات الدروب وحيدة

تنهد حزنا

آمال الزهاوي

(٢) صل بحر الموت .. هو الذي خطف غصن سر الحياة من

جلجامش بعد ان دله عليه الاله انوبشتم .. واخذ جلد الصل

يتغير كل سنة .

الريح تشهد اننا

من ابحر الاشواك عدنا

ووراءنا .. غامت منارات الدروب وحيدة

تنهد حزنا

هم يذكرون مرارة الايام والاهوال والصبر الحزين

والريح والقمم التي

ما حط فيها الخطو ، او مرت عيون

لكننا ،

من ابحر المرجان عدنا مجديين

فأمضي بنا بالجذب يا بقيا السفين

في اي مثنوى لاهث الموج .. تدنى

ملء الجفون الليل غنى

هامت بنا ، دوار الايام تعصرنا

علق الافق الذي رعناه .. نار

نمضي .. وترغو غابة الاحزان في تيه الدوار

اليوم .. مخنوق الرؤي

السمس ماتت في ثناياه ، وخفق الظل مات

والصبر لا نحياه من حجر موات

يا ليت ذاك اليوم من رغو الظنون

او عمره حكم وذكره فوات

من اين جئنا نحن ؟ يا بقيا السفين

سحي رذاذ الموت والموج اللعين

من غابة الارز عدنا ، ليت يوما تدركين

ثرنا ..

صرعنا في مهاوي الغابة اللقاء « فمبابا » (١)

نلوي دروب الغيب ، او نفتد ابوابا

انا ببحر الموت اشرعة

نهفو الى غصن يرف الفجر فيه

(١) فمبابا .. حارس غابة الارز صرعه كل من جلجامش وصديقه

انكيو .

من العدم الى الوجود

— تتمه المنشور على الصفحة ٦ —

من الانطولوجيا الى الوجودية

السؤال عن الوجود (ما الوجود في الوجود ؟) سابق ومحيط :

سابق لان كل جواب يفترض ، ضمنا او صراحة ، على أي حال — مسبقا — الجواب عليه ، محيط ، لانه يشمل الاسئلة كلها ومنه تنبثق واليه تنتهي ، قاذرا رأينا في الوجود مبدا فهو مبدا المبادئ ، واذا رأينا في الوجود شرطا فيه تتقدم الشروط ، واذا رأينا فيه موجودا اعلى واسمى ، فهو الذي تشتق منه الموجودات ، ومنه تستمد كيائها .

ويمكن تصنيف نظرة سارتر الى الوجود بين النظريات الحدسية . وهذه تنطلق من رؤية أصيلة فيها تنكشف الموجودات عن حقيقتها العميقة .

يعبر سارتر ، اول ما يعبر ، عن حدسه في (الفئان) بلسان أنطون روكنتن بطل الرواية . ومع ان تعديلات أساسية طرأت على هذا الحدس في (الوجود والعدم) فما يزال على أساس تفكير سارتر ، اذ منه انبثقت وجوديته .

يقول سارتر ما خلاصته :

قبل اليوم كنت كغيري من الناس ، اقول مثلهم ، البحر اخضر اللون ، والنقطة البيضاء هناك هي زيج الماء ، ولكني لم اكن اشعر انها موجودة . اما الان فاني اتحسس معنى كلمة وجود ... ان توجد الاشياء معناه انها هناك مرشوقة ، خاملة ، هشة ، رخوة ، تلقاك متكاسلة ... ومع انها غير راغبة في الوجود فهي تستسلم له ... وتتكاثر على شكل مخيف .

ويقول ايضا : يولد الوجود دون سبب ، ويستمر ضعفا ويموت صدفة . والخلاصة : لا نستطيع استنتاج الاشياء : انها بلا سبب ، لا ضابط ، لا قانون ، مجانية ، زائدة . والشعور بهذا ينقبض له قلبك ويملكك الدوار ... فتقع في الفئان (الصفحات ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ من رواية الفئان) .

وواضح ان هذا الوصف ينطبق على الوجود فسي ذاته . وينتقل سارتر الى موقف الناس من حدس الوجود فيقول : « كثيرون ، على ما اعتقد ، ادركوا هذا ، لكنهم حاولوا تخطي جواز الموجودات فاخترعوا فكرة الوجود الواجب » (الفئان ١٧١) . وهؤلاء هم « القذرون » Solards نرى اهم نماذجهم في مجموعة « الحائط » وعكسهم « المخساعون » Tricheurs يمثلهم في « دروب الحرية » عدد من الابطال أبرزهم ماتيو .

الاول انصار النظام السائد والاعراف الاجتماعية ، اصدقاء المثالية والانسانية ، يحترمون الفكر والقيم الروحية ، ولكنهم ، في الحقيقة ، كالمثل الذي يتحدد بدوره اتحادا تاما فيفقد شخصيته ، انهم كذابون جبناء يرضخون لكل القيود هربا من الواقع ، وتخلصا من تجربة الوجود ، فحريتهم في ضياع .

اما المخادعون فأولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة ، متمردين على القوانين وبذلك يتحملون مسؤوليتهم وينفذون حريتهم من الكبت والضياع .

القدر كالأشياء في تفاهتها ولامعناها ، فلا حق له بالحياة ، يقول سارتر ، لان وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

اما المخادع ، ويمكن ان يقال ايضا : المخال — فاسمه يدل عليه : انه ، بالمخاللة ، يقوض الاطر البالية من الداخل ويبدلها .

ومن البين ان غرض سارتر من هذه الاسماء الكاريكاتورية — المخادع ، القدر ، وغيرها مما نجده بغزارة حتى في مؤلفاته الفلسفية — هو استثارة النفوس ودفعها الى التمرد على القديم المتحجر ، كما انه يعتبرها بمثابة صفعات يقذف بها في وجه المجتمع البورجوازي ، وهو مجتمع لم يستمر الا لكسل افراده وعجزهم عن ابداله بغيره (١) .

وفي (الوجود والعدم) يحل التحليل الفكري الصبارم محل الصورة الادبية دون ان يتبدل الحدس الاول ، فيصبح الفئان اعداما ، والقذرة « روحا تجدية » ، وتصبح الاشياء المرشوقة هناك هي الماضي الجامد ، الوجود في ذاته ، وتبدو الحرية كحادثة ممتازة قادرة على ان تفكك الوجود في — ذاته لتجعل من اشيائه عالما انسانيا ذا هدف .

ويركز سارتر حدسه في عبارته الماثورة : « الوجود يسبق الماهية » (٢) او بعبارة اوضح ، وان كانت تعوزها الدقة الفلسفية : الحادثة سابقة على الفكرة . وفيها يبدو التحول من الانطولوجيا الى الوجودية ، او من الانطولوجيا الكلاسيكية الى الانطولوجيا الوجودية ، اذ نحن امام علم وجود جديد ، هو ، لحد بعيد ، على أساس كل الفلسفات التي يمكن تجميعها تحت اسم « الوجودية » كفلسفة كارل يسبرز وفلسفة غبرييل مرسيل (لا فلسفة هيدير لانها من نوع اخر) . ولكن قد يكون جان بول سارتر وحده الذي أخذ بنتائج هذا الحدس حتى التناقض مع ذاته .

(١) يحلل سارتر البورجوازية والطبقة الاجتماعية تحليلا سريعا في القسم ٤ الفصل ١ الفقرة ٢ من الوجود والعدم ويعود الى ذات الموضوع في عدد كبير من مقالاته ومؤلفاته منها « نقد العقل الديالكتيكي » .

(٢) راجع الوجود والعدم (ص ٢٨) احد التعبيرات الفلسفية الدقيقة عن هذه الفكرة .

أعني هذا ان الفلسفات قبل سارتر كانت كلها ماهوية ؟ كلا ، فالتيار الارسططالي بمجموعه وفي كل مراحلها يرى ان الماهية مساوقة للوجود ، واذا كان ثمة فلسفات تقول بسبق الماهية على الوجود فعائنا ان نفتش عنها في التيار الاقلاطوني الذي يرى ممثلوه من افلاطون الى برغسون ان الوجود العياني انحطاط او تراخ لعالم المعاني (المثل) او في التيار المثالي الذي يحول الاشياء الى صور او افكار (الوجود هو كون الشيء مدركا - باركلي) .

و اول من ادخل كلمة وجود Existentia على الفلسفة هم فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني (السكولاستيك) ، وعارضوا بينها وبين كلمة ماهية Essentia والوجود عندهم هو الوجود المتحقق في العالم العياني ، والماهية نظامه الداخلي (قوامه) . و اول من استعمل الكلمة بالمعنى الحديث هو المفكر الدانيماركي سورين كيركجارد الذي احتفل العالم الفلسفي منذ ثلاث سنوات بمرور قرن ونصف على ولادته .

كانت نقطة انطلاق كيركجارد شعوره العميق والحاد بأن كل انسان مأساة فريدة في نوعها يشعر بها هو وحده ، وقد يصفها ولكنها لا تفسر ولا تعلل ، اذ ان الانسان خاطيء من الاصل ، وما أن يعي ذاته ، (وهذا الوعي هو الوجود) حتى ، في شبه غيبوبة ، يقع في شبك الخطيئة ، ويجهد دون ان يصل بقوته الذاتية الى البر او الخلاص . وهذا الجهد هو ما يسميه الفكر الذاتي الذي يولد في القلق والقنوط والخوف والردة ، والفكر الذاتي عكس الموضوعي ، لان الاول لا متناه والثاني محدود .

ويصف كيركجارد الوجود (الانساني) فيقول ما خلاصته :

انه توتر داخلي (بين الانا وذاته ، بين الانا والغير ، بين الانا والانت المطلق ، انه انتقاء في اللحظة بين حدين لا ثالث يؤولف بينهما) من مسالتين مسألة ... اما ... اما ...) ، انه عزلة ، لا يقين ، مغامرة ، مفارقة .

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق (يعي ذاته) في الالم والعزلة ، في الشك والحماص ، انبثاقا لا معقولا لانه من مرتبة اعلى من مرتبة العقل .

وابطاله افراد أفذاذ تخطوا كل الاطر ، منهم سقراط وأيوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجها لوجه . ولهذا وجه كيركجارد القسم الاعظم من جهده لمحاربة هيغل ولتخطيم مذهبه وكل مذهب ، لان المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تطمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كيركجارد هذه زمنا طويلا (قرابة ثلاثة ارباع القرن بعد وفاته) حبرا على ورق ، حتى يشعر الفكر الغربي أن تكرار الكنتية والهجلية وشرحهما والتعليق عليهما يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه أصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالموجودات ، في عقوبة النظرة الاولى (العقوبة الثانية ،

كما يقولون اليوم) ليدھش امام جدتها وطرافتها فتفتتح امامه آفاق جديدة هي الطريق الى التأمل النظري المحض ، وهي ايضا الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

اذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كيركجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

اكتشف نيتشه الذي احاط في نظرة فذة بمجموع الثقافة الغربية في اصولها الاغريقية ، وحاول في جهد يائس ، ان يكشف في اخلاقها عن غرائز الكذب والزيف وعن كل العناصر الجهنمية التي تحكم عليها بالفناء . فكان قبل سارتر الديان الرهيب للاصنام البورجوازية .

واكتشف هيغل ، لا هيغل « علم المنطق » (المذهب) الذي كان قد دحر ، وانما هيغل « فينومينولوجيا الروح » الذي كان اول من وصف الشعور في نموه من الاحساس الى الشعور بالذات ، الى كلية المفهوم ، عبر التاريخ وآلامه ، عبر التناقض والفشل والنضال والضياع ، عبر « الوجدان الشقي » ، والذي كان اول من ادخل السلب على الفلسفة كمرحلة اساسية من مراحل الحركة الديالكتيكية .

في هذه الفترة بالذات كان هوسرل ينادي بالرجوع الى الاشياء ، ويضع طريقته الفينومينولوجية نهجا صارما ، وحده كفيل ، في مفاهيمه الدقيقة وخطته المنطقية ، بأن يحول الوصف الى علم ، اذ يكشف في الوجود نظامه (او لا نظامه) - ماهيته - و وراء الماهية وقبلها مبادئه ، فيجعل من دراسة الاشياء فلسفة ، والفلسفة علم المبادئ الاولى كما قال ارسطو مؤسسها وواضع دستورها .

وهكذا أصبح ممكنا قيام الوجودية كإنطولوجيا جديدة تنقض الانطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بأن واحد . وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جليا التعارض بين الاثنين في الجواب على السؤال الاغريقي (ما الوجود بالنسبة للموجود ؟) هذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

تري المثالية ، بشكل عام ، ان الاشياء في الشعور على شكل صور او مفاهيم ، فيرى هوسرل ان الشعور ، كيانيا ، خارج ذاته قرب الاشياء ، (مبدا الاصاله او القصد) ، وهذا ما يعبر عنه هيدجر بكلمة (الموجود - في - العالم) . ويرى كنت في العالم (مجموع الموجودات الخارجية) معنى من معاني العقل ، فيزي هوسرل (ومعنه سارتر ومرلوبونتي وغيرهما) فيه الاقن غير المحدود الذي يتجه نحوه الشعور دوما دون ان يتمكن من الاحاطة به (مبدا العلو) . ويرى كنت ايضا اننا لا نعرف من الاشياء الا ظواهرها ، وان ما هي عليه بذاتها (النومن) خارج نطاق ادراكنا ، فيجيبه سارتر بحذف ثنائية الباطن والظاهر ، فالظواهر وحدها موجودة ، وفكرة الشيء بذاته لا مدلول لها .

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين

الواحد عن الآخر - الفكر والمادة - ينكر سارتر فكرة الجوهر ، كما ينكر وجود عالم باطني أو داخلي ، لان الشعور هو الشعور بشيء ، وطالما ان الاشياء لا عمق لها فهي مكشوفة امام الشعور .

وبينما ينطلق هيغل من مبدأ (كل ما هو واقـع معقول ، وكل ما هو معقول واقع) ، ترى الظاهراتية ، بكل تياراتها ، ترى في الاشياء (او العالم) موجودات سابقة على الفكر لا ناظم فيها يلم بين شتاتها ، والفكر هو الذي يصنفها وينشئ منها ما تسميه الفلسفة الموضوع عندما تعارض بين الموضوع والذات .

ويدفع سارتر بهذا التحول الى أبعد نتائجه عندما يرفض نظرية هوسرل في الانا العالي (مقال عام ١٩٣٦ ، علو الانا) ويضع على اساس العالم الانساني الحرية كنقطة اولى تنبثق فراغا في الوجود في - ذاته لتنظيمه .

والخلاصة ان الوجودية الفينومينولوجية حطمت الفكرة الاغريقية التي انطلقت منها الفلسفة ، والتي ترى في الوجود نظاما (كوزمس) يحكمه عقل كلي (لوغس) يتحول في الانسان الى منطق يقول الحقيقة .

فالاشياء هي لامحدود الوقائع (الحوادث) المبعثرة ، والشعور هو ايضا واقعة (حادثة) (١) .

والمعقولة التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع

(١) الوجود والعدم، الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ واقعية

ما هو من أجل - ذاته .

صدر حديثا :

زَفْ مِنْ دَم

مجموعة قصص بقلم :

يوسف شرورو

منشورات دار الاداب

صميمه عبث ولا معنى .

وتجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العرب أخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومشتقاتها (كينونة وكائن ، الخ) عن المعنى القديم لكلمة وجود ، وبكلمة وجود ومشتقاتها (موجود ، وجودية ، الخ) عن المعنى الحديث حتى لا يحصل التباس في ذهن القارئ العربي بين المعنيين ، على ما يرون .

ولكن اذا سلمنا جدلا بأن المفردات الفلسفية اصطلاح - وهذا خطأ لحد بعيد - فالمصطلح الجديد يخالف استعمالا درج عليه العرب قرونا ، وسيضطرننا شيوعه الى ما يشبه ترجمة التراث العربي الفلسفي ، او الى تهشيمه بشروح لا نهاية لها .

ثم ان لكلمة كون ومشتقاتها معنى محددا في الفلسفة العربية ، فهي تشير الى « الذي وجد بعد ان لم يوجد » على ما يقول ابن رشد (١) ، ويبدو انها وردت في ترجمة كتاب أرسطو (الكون والفساد) ولها صلة وثيقة بمعنى الامكان .

وأخيرا فان المصطلح الجديد لا يتفق مع مرمى الوجودية ، فهذه تستهدف على ما يقول أعلامها ، وضع علم الوجود (انطولوجيا) يحدد العلم القديم ويفنيه دون ان يحرفه عن مقصده الاساسي .

ولهذا نرى مع الدكتور عبدالرحمن بدوي في ترجمته (الوجود والعدم) الاحتفاظ بالاسم القديم للمعنيين لانهما بالنتيجة واحد .

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هو الذي يفنيها بمعان جديدة ، لا الاصطلاح لمجرد النقل ، ونلاحظ على سبيل المثال ان أحد شراح سارتر يعد ، عند هذا الفيلسوف ، تسعة وعشرين (٢٩) معنى لكلمة to Be , Etre وحدها ، يتميز الواحد عن الآخر من سياق الكلام .

وانما المهم هو ان ندرك ، في نقطته الاساسية ، التحول الذي طرأ على الفلسفة مع سارتر .

ان سارتر يرى اللاغائية والوقائية Facticité اللامعنى والعبث ، او بتعبير آخر ، يرى سديما يتكاثران عن غير قصد حيث كانت الفلسفة ترى فعلا Esse

سرمديا هو مصدر الافعال ، وعقلا كليا (لوغس) ناظما للموجودات ، وبهذا يبدل المعقولة والمعنى بالشيئية .

فهل كان هذا التبديل نتاج عبقرية فوضوية وعدمية ، كما أخذ عليه بعضهم ، أو ضربا من العبث بالفلسفة ، كما قال البعض الآخر ؟ كلا !

فسارتر حذف اللوغس ليحل الحرية محله ، في نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل .

فما الكسب الذي حققه ؟

(١) ماجد فخري - ابن رشد (قادة الفكر) بيروت ص ١٦٩ .

الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الاشياء فسي جوازها المطلق - وقائعيتها ، شئيتها - غريبة عنها ، تتنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته (حريته) في انبثاقها الاول نقصا - او ثوبا . كما يقول سارتر ايضا - في الاشياء ، هي ايضا واقصة (حادثة ، جائزة) لا عقل فوقها او ضمنها يبررها .

فالفثيان كاشف - شأنه شأن القلق والملل - يمزق أفتنة نسجها الانسان حول ذاته وأصبح أسيرا لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الأساسية وهي ان اللوغس (المعقولة ، المعنى ، الحقيقة) الذي نضيفه الى الوجود أمر زائد عليه ، لا يمس في صميمه .

قبل الفثيان ، الانسان في حالة سقوط أصيلة ، اذ يتقمص دورا ويتحد به فيصبح كالاشياء ، والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الاصلية في الاديان .

فالتجربة السلبية توقظ الحرية من سباتها وتخملها على استعادة عالمها . وعندئذ يستطيع الانسان ان ينتقل من الوجود غير الصادق (المزيف) الى الوجود الصادق ، أي الذي تعرى عن الوهم والكذب .

فما الحرية ، ما أبعادها ، ما دورها ؟
ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلاي مدى بوسعها ان تنقذه ؟

يقول سارتر : « الحرية ليست وجودا ما : انها الوجود الانساني » (٧٠٤) ، وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل أن نميزه عن وجود « الآنية » ، فالانسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد ، فليس ثم فارق بين وجود الانسان و « كونه حرا » (٨١ - ٨٢) .
فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الفرائز واللاشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب - لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية (٧٧٣) - سابقة على الماهية ، سبقا انطولوجيا (كيانيا) أي قائما في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معنهما المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوما أن تتخطاه (العلو) لتعيد النظر فيه ، أو ان في الحرية فائضا على عالم الانسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية (ديمومة وطاقة خلاقة) كما ظن برغسون ، أو ليست ملاء كما يقول سارتر ، انها امكان الاعداد . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو - لذاته هو اعدام ما هو في - ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال الحرية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير هذا الاعداد . وبها يفلت ما هو - لذاته من وجوده كما

يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائما شيئا آخر غير ما يمكن أن يقال عنه... ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » (٧٠٢) .

ويضيف : « الحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الانسان » ، والذي يحمله على أن يصنع نفسه عوضا عن أن يكون » (٧٠٤) .

فلا « يمكن أن يكون لحررتي حدود أخرى غير ذاتها » (٧٠٣) ، فهي التي تضع ضوابطها ، ولا يمكن للانسان - وهو متروك وحده على هذا الشكل - ان ينتظر عونا ، لا من الداخل ، ولا من الخارج (٧٠٤) ، فهو المسؤول المطلق عن ذاته وعن العالم .

ولهذا تبدو الحرية لسارتر مخيفة : « محكوم عليّ أن أكون حرا » (٢٣٦) و (٧٠٣) ، لانها ، وهي وجود الانسان ، مفروضة عليه « الحرية ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حرة » (٧٧٢) .

وهي مصدر القلق ، والقلق عند سارتر ، كما عند هيدجر ، خوف مغمض لا موضوع له ، هو الخوف الذي يتملك الانسان عندما يرى انه المصدر المطلق للقيم والمعاني ، وان هذا المصدر يستند الى لا شيء .

يقول سارتر : « فبوصفي موجودا به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير ، وحررتي تقلق من كونها الاساس بغير أساس للقيم » (١٠٠) .

ويضيف : « في القلق أدرك نفسي حرا حرة مطلقة ، وأدرك في نفس الوقت اني لا أستطيع إلا أن أجعل معنى العالم يجيئه من قبلي » (١٠٢) .

والقلق ، كالفثيان ، أداة تحرر لانه ، اذ يحطم الوجود المزيف (غير الصادق) يضع الانسان وجها لوجه تجاه العدم القائم على أساس وجوده :

« ان المحاولات المجهضة من أجل خلق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية . وتبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الوجود » (٧٠٤) .

تجاه القلق لا يوجد الا واحد من موقفين : اما أن ينهزم الانسان ، وعندئذ يختفي وراء دوره الاجتماعي - وهذه هي « القذارة » أو « روح الجد » أو « البورجوازية » كما يصورها سارتر في هذه المرحلة - واما أن يتحمل مسؤوليته كاملة ، وهي مسؤولية مرهقة لانها بسعة العالم الانساني . « لما كان محكوما عليه (على الانسان) أن يكون حرا ، فانه يحمل على عاتقه عبء العالم » (٨٧٣) . وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق أو الحق ، وهو أساس الاخلاقية الوجودية .

ان للانسان - ان للموجود بشكل عام - في نظر الفلسفة الكلاسيكية طبيعة ثابتة هي ما به يتقوم ، أو هي بمثابة « رصيد » ان صح التعبير ، منه ينطلق واليه يستند ، وقد يكون أوسع وأعمق تعبير عن هذه الفكرة ما كتبه أفلاطون عن نظرية المعاني (المثل) .

هذه الطبيعة هي ما ترفضه الظاهرانية الوجودية بكل أشكالها (١) ويرفضه سارتر تحت اسم المعطي والموجود في - ذاته والماضي ، والمهنية ، الخ ... اذ يحوله في منظور الحرية الى امكان ، اذ انه « ملأ الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية » السلب » (٧٧٣) .

يقول سارتر : « ان الحرية أصلا علاقة مع المعطي » ، ثم يضيف : « ان المعطي ليس علة للحرية ... ولا سببا ... وليس شرطا ضروريا ... وليس مادة ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها ... المعطي هو الامكان العرضي الخالص الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختيارا » (٧٧٣) .

فالعمل الحر ، مهما كان بسيطا ، ليس نتيجة لمسا سبقة (٧٣١) لانه يوقف تسلسل النتائج من الاسباب ليبدأ من الصفر . فكان ماضي الانسان امامه لا وراه ، وكان الانسان ، عند كل عمل حر ، يقذف بوجوده امامه ليستعيده ، ضمن موقف معين ، في مشروع هو بمثابة مستقبل جديد أو معنى جديد يخلعه على عالمه ويلتزم به . ينتج عن هذا :

اولا ، ان الانسان ملتزم كيانيا (٧٦١) اذ طالما انه ينشئ عالمه حرا فهو يتبناه ويتقيد به .

ثانيا ، ان عالم الانسان - أو عالم الثقافة كما يقول مرلوبونتي ، وكما سيقول سارتر في « نقد العقل الجدلي » (ص ٩٦٠) - مختلف جذريا عن عالم الطبيعة ، أو الاشياء .

وهذا التمييز الاخير هو احدى النقاط التي تبرز القطيعة التامة بين الانطولوجيا الكلاسيكية والانطولوجيا الوجودية .

يرى سارتر في الحرية شعولا (أو كلا) لا يقبل التحليل ، هو كل العالم الانساني ، ولها ابعاد ثلاثة هي ابعاد هذا العالم :

اولاها أن « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » (٧٢٢) فوعبي لذاتي هو بذات الفعل وعبي للاشياء على انها ظواهر .

ومن ثم « الملو » ، أي ، يقول سارتر ، « ليست شيئا ما سيكون أولا كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس ، وجود هو أصلا مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه » (٧٢٣) ومعناه ان الحرية ، اذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتا-وشيئا بأن واحد ، تلتزم بمشروع يحدد معناه (الغاية منه) ، وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

وأخيرا « التزمّن » ، أي ، يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوما « على مسافة من ذاتها » (٧٢٢) .

(١) ان مناقشة نظرية الشلل الافلاطونية هي احدى القضايا الاساسية التي يعاول أن يبرهن عنها مارلو يونتي في كتابه المعروف « ظاهراتية الادراك » .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زمانا كايما يحتوي على كل الموجودات وخصوصا الآليات (الموجودات الانسانية) . وليست كذلك قانونا للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو اعدام ذاته ... ان الوجود من اجل - ذاته هو الوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتت للزمانية » (٢٥٦ ، ٢٥٧) .

اما الزمانية الديناميكية فيقول عنها : « ان زمان الشعور هو الآنية (الوجود الانساني) التي تتزمن ككالية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، انها العدم الذي ينزلق في كلية كخميرة تبدد الكلية . وهذه الكلية التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع ان تجد في ذاتها أي حد يتجاوزها ، لانها هي نفسها تتجاوزها ، وانها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال ان توجد في حال آن . وليس ثم أبدا أن يمكن أن تؤكد فيه ان ما هو من اجل - ذاته هو كائن ، وذلك لان ما هو من اجل - ذاته ليس كائنا أبدا . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمن كلها بوصفها رفضا ملان » (٢٦٧ - ٢٦٨) .

ان نظرية الزمان التي يلخصها سارتر في هذه النصوص تكمل الصورة التي رأيناها حتى الان يرسمها للحرية أو الوجود الانساني ، لانها تعلمنا :

١ - ان الانسان (وعالمه معه) كله في الزمان ولا شيء منه خارج الزمان ، يبدأ بالاعدام وينتهي بالعدم . « فالحرية والاختيار والاعدام والتزمّن » أسماء لمسمى واحد (٧٤١) . ولهذا يبدل سارتر ، مع هيدجر ، كلمة « زمان » التقليدية بكلمة « تزمّن » التي تشير بتركيبها الى الحركة ، أو الى ديناميكية الحرية كوجود - في - الزمان ، كما يقول هيدجر .

٢ - التزمّن كالحرية بنية كلية أو شمولية (٢٠٢ و ٢٣٧) فيها تنتظم البنيات الثانوية ، وهو الذي يرسم للحرية (وبالتالي لعالم الانسان) خطوط حركتها . فأوقاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليست اطرا ينتظم فيها هذا العالم ، وانما هي اتجاهات حركته الداخلية ، أي التزمّن أو الاعدام ، ولهذا يبدل سارتر مع هيدجر ايضا ، كلمة « أوقات » الكلاسيكية بكلمة « خارجيات » التي تشير الى خروج الانسان المستمر من ذاته ، فالماضي لا وجود له الا بمقدار ما أن نستعيده في المستقبل ، والحاضر هو الان الذي نرفضه ونتجاوزه ، والمستقبل هروب مستمر فيه يتكوّن العالم الانساني .

٣ - التزمّن - كالحرية ايضا - بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلا متماسكا ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به امامه ليستعيده في مشروع هادف . أو بتعبير آخر ان وحدة العالم الانساني في

أي ينشئ الزمان (يتزمن) كفسحة فيها يصبح ممكناً انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحدد بغايته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة » (٧٤٠ - ٧٤١) والعيني في لفظة الدكتور بدوي هو « المشخص » .

ويتصف الاختيار الاول او الاصلي بأنه :

١ - فعل مستقل (٧٦٨) يتم بدون نقطة ارتكاز (٧٦١) ، أي انه أول اطلاقاً ، وهو الذي ينملي على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ - « اختيار لوجود وليس أساساً لوجود » (٧٦١) أي انه لما كان كيانياً لا زمانياً قبل العالم الانساني الذي يبدأ معه فهو لا يستند الى أي أساس ماهوي أو انطولوجي يبرر قيامه .

٣ - أو ، وهذه هي الصفة الثالثة ، هو غير معقول ، وليس معنى هذا ، يضيف سارتر ، انه يشذ عن معقولية عليه ان يتقيد بها ، بل هو نقطة انطلاق العقل والمعقولية .

٤ - جائز لا واجب ، فلا يوجد ما يضمن له الوجود ، وهذه هي الوقائية « الحرية هي ادراك وقائعي » يقول سارتر (٧٨٤) .

من الواضح ان هذه الخصائص متلازمة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

هدفه . ولما كان هذا الهدف غير قابل للتحقق ، لان تحققه هو تحول الانسان الى شيء ، فالتزمن (او الاعداد او الحرية) حركة بأن واحد تبعثر وتوحد ، والتشتت ، كما يرى سارتر ، هو السذي يوحد ، وبهذا المعنى يقول : « الزمانية قوة تحلل داخل فعل موحد » (٢٤٦) .

وهكذا فالانسان ، في نظر سارتر ، فرار مستمر من ذاته ، ولما كان لا يمكنه ان يهرب الا اليها فهو ، بذات الفعل ، يبدو وراءها ويرفضها .

وهنا يلتقي سارتر مع هيجل الذي يرى في العدم الفوه المحركة للوجود . ولكن الفرق بينهما هو ان هيجل وضع لحركة الوجود كله بهايه ، بينما حصرها سارتر في الانسان وارادها ان تكون حركة لانهاية في عالم انساني متناه (اوله الاعداد وآخره العدم) .

فكان عالم سارتر « قبض الريح » كما قال الحكيم . وسارتر نفسه يقول ان الوجود « لا يمسك ذاته الا بخيط » (٢٤٧) وان الذات « سراب انطولوجي » (٢٤٨) .

ذلك انه وجود لا ماهية ، حرية لا عقل (لوغس) وهذا هو المعنى العميق للوقائية .

ومع هذا فعلى الانسان ان يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيلعب ، صادقاً ، لعبة الوجود . فكيف تنتهي الحرية غالمها استناداً الى حدس الوقائية ؟

تنبثق الحرية دفعه واحده ، وكذلك الاعداد والتزمن والموجود لاجل ذاته (٧٦٧) ، اذ كلها بالنتيجة أسماء مختلفة لمسمى واحد . والفعل الاساسي للحرية ، ذلك الذي يستمد منه كل فعل آخر وجوده ومعناه ، هو ، على ما يقول سارتر ، « اختيار لذاتي وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم » (٧٣٥) ، وليس اكتشاف العالم هو الكشف عن شيء مائل أمام الشعور نفسه ونحلله ، كما ظنت الفلسفة الكلاسيكية عندما اقامت التعارض بين الذات والموضوع ، على ما راينا . « اننا نختار العالم ، لا في تركيبه في - ذاته ، بل في معناه - وذلك باختيارنا لانفسنا » (٧٣٧) ولذا « فالعالم يحيل الينا بدقة ، بواسطة تقاطيعه نفسها ، صورة ما نحن عليه » (٧٣٧) .

ومن جهة ثانية « فالشعور بدواتنا واختيارنا لدواتنا أمر واحد » (٧٣٦) .

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بأن واحد ، ذات وعالم في اتحساد لا ينقسم . يشد الطرف الاول (الذات) الى الطرف الثاني (العالم) تركيب الشعور القصيدي ، أي اتجاهه ، كيانياً ، نحو العالم (الموجود - في - العالم ، كما يقول سارتر بعد هيدجر) . فنحن نكون عالمنا وهو يكوننا « لا شيء يأتيني الا ما اخترته » (٧٨٩) . ويطلق سارتر على هذا الاختيار الملازم لانبثاق الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات الثلاثة ،

صدر حديثاً

فضله في الحكاية

ديوان جديد للشاعر

فتحي سعيد

منشورات دار الاداب

يكتبها سارتر بعد هيدجر) تنطوي على معنى العلو والقصد والتزم ، أي الخروج من الذات ، ولا تقل الكلمة العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالإنسان مشروع وجود لا وجود .

ويعود سارتر إلى ذات الموضوع فيما يسميه (التحليل النفسي الوجودي) فيبين أن الرغبة والميل ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس الكلاسيكي (٨٩١) بل انهما الإنسان ذاته كوجود ، كيانيا ، ناقص ومتناه ، فالميل ميل إلى وجود ، والرغبة هي « الشعور نفسه في تركيبة الأصلي المشروع العالي » (٨٨٠) ، كما أن المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول سارتر تعبير عن الوجود لأجل - ذاته على اعتبار أنه وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة مشروع وجود » (٨٩١) . وهكذا فالإنسان ليس موجودا ، لأنه دوما في طريقه إلى الوجود .

إن فكرة (الوجود - في - العالم) التي أخذتها الظاهرية الوجودية عن هوسرل تستند إلى هذا المبدأ الأساسي وهو أن الإنسان مرتبط انطولوجيا بالعالم ، وأن الحرية تنبثق في جملة ظروف مشروع ومعنى ، أي عالما انسانيا ، وأن العالم (عالمي) ليس مجموع الأشياء التي تحيط بي كما هي في ذاتها بل هو الأفق الذي اتخطى ذاتي نحوه باستمرار (مبدأ القصد ومبدأ العلو) دون أن أتمكن من الاحاطة به ، وأن العالم ككل هو أفق الآفاق ، فلا يوجد موضوع (أو شيء) قائم بذاته ، ولا يوجد مشاهد حيادي يحلق فوق هذا الشيء ليحلله ويكشف عن قوانينه .

فالمشاهد يشاهد من نقطة معينة ، والادراك ادراك من وجهة نظر (مبدأ الأفقية عند نيتشه) ، أو بتعبير أصح من « موقف » كما يقول سارتر ومرلو بونتي . وكما أن الإنسان انطولوجيا حرية ومشروع وغاية وتزمن ، فهو كذلك في موقف .

ولفكرة « الموقف » عند سارتر أهمية خاصة ، إذ أنها هي التي تربط هيكل الانطولوجيا المجرد ، عبر الوصف الفينومينولوجي ، بالواقع العيني (الشخص) .

ويحدد سارتر الموقف عندما يكتب : « أن ما سميناه وقائمة الحرية هو المعطى الذي عليها أن تكونه والذي توضحه بمشروعاتها ، وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وإن كان ذلك في الوحدة المطلقة لايضاح واحد . أنه مكاني وجسمي وماض ، ووضعني من حيث هو محدود من قبل بواسطة أشارات الآخرين ، وأخيرا علاقتي الأساسية مع الغير » (٧٧٧) .

فلننظر ، اعتبارا من هذا التعريف ، أولا إلى عناصر الموقف ، ومن ثم إلى خصائصه وأخيرا إلى مفهومه الكلي

والفعل ليس ، في نظر سارتر ، حركة طبيعية أو محض حركة ، بل هو فعالية تركيبية... تركب الوسائل من أجل الغايات » (٢٨٧) ، وتحدد بالقصد ، أي أنه « تجاوز المعطى إلى نتيجة مطلوب تحقيقها » (٧٥٧) أو هو « اختيار لغاية » والشعور بها (٧٥٨) . وبتعبير آخر : أن الحرية إذ تنبثق ذاتا وعالما تحدد بذات الفعل غاياتها . وبهذا المعنى يقول سارتر : « الآنية (الوجود الانساني) .. تعلن عن نفسها وتحدد بالغايات التي تستهدفها » (٨٧٩) . وهكذا الإنسان يعرف بمراميه ، ولما كانت الغاية هي ما سيكون للمستقبل أولوية انطولوجية على الماضي والحاضر ، فهو الذي يبين لنا « من نحن » إذ يخلع المعنى على الماضي (٧٤١) وعلى مجموع العالم الانساني .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يقول : « ولما كان العالم يتكشف خلال سلوكياتنا ، فإن الاختيار القسدي للغاية هو الذي يكشف العالم . والعالم ينكشف على هذا النحو أو ذاك (على هذا النظام أو ذاك) وفقا للغاية المختارة » (٧٥٨) .

لا بل يوحد بين الغاية القصوى والحرية عندما يكتب : « نحن أحرار عندما يكون غاية الحد النهائي الذي به نعلن عما نحن عليه » (٧٦٧) ، فيذكرنا بكلمة نيتشه « ستكون من أنت » وأن كان القصد من القولين مختلفا كـ الاختلاف .

ويزيد سارتر فكرته وضوحا عندما يقول عن الغاية أنها مخطط إجمالي يرتب الموجودات ، وإنها سلسلة إجراءات يجب أن تتناول هذه الموجودات وتنظمها بالاستناد إلى علاقتها الراهنة (٧٦٧) ، إذ يبين أن الغاية والمشروع أمر واحد .

والواقع انهما ينبثقان مع الحرية ، فالمشروع هو « وجودي أنا » (٧٦٢) والغاية معناه ، ويبين سارتر التلازم الانطولوجي « الكياني » القائم بين الحرية والغاية والمشروع عندما يكتب : « أن المشروع الأساسي الذي هو أنا مشروع يتعلق لا بعلاقتي مع هذا الموضوع الجزئي أو ذاك من العالم ، بل بوجودي - في - العالم في شموله - وما دام العالم نفسه لا ينكشف إلا على ضوء غاية ، فإن هذا المشروع يضع كغاية نمطا خاصا من العلاقة مع الموجود الذي يريد ما هو - لذاته أن يقيمه » (٧٦٢) . فالوجود الانساني إذن مشروع أصلي وكلّي تنتظم فيه كل مشروعات الإنسان الجزئية (٧٦٤) ، وهو كلياً وجزئياً في تجدد مستمر كالاختيار الذي ينبثق معه وعنه . ويضيف سارتر : أن المشروع ليس زمانياً (في الزمان) ولا لازمانياً (فوق الزمان) ، لكنه في انبثاقه يتزمن « لأنه يجعل مستقبلا يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضر باعطاء « المعطيات » في ذاتها معنى المضي » (٧٦٢) .

كما أنه ليس ذاتيا ولا موضوعا ، إذ اعتبارا من أنه يحصل التمايز بين الذات والموضوع . وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، أو كما

الذي هو ماهيته ان صح التعبير .

وعناصر الموقف هي

١ - مكاني ، وهو المحل الذي أسكن (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، الخ . . .) وترتيب الأشياء كما تظهر لي حاليا (هنا منضدة على شمالها نافذة وعن يمينها كرسي ، الخ . . .) او هذا الترتيب المكاني « للذات » اي الأشياء كل منها بمفردها وفي فرديتها . ويضيف سارتر : « لا يمكن الا ان يكون لي مكان والا لكنت بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق » (٧٧٧) . ثم يقول موضحا علاقة الانسان بمكانه : « لكي أحدد نفسي بمكاني يجدر أولا ان أفلت من ذاتي ، كيما أضع الاحداثيات التي أحدد نفسي ابتداء منها على نحو أوثق بوصفي مركز العالم » (٧٨١) .

٢ - محيطي ، ويختلف عن المكان في ان الأشياء التي يتألف منها أدوات (اي أشياء لها استعمال ما) تستطيع بما لها من استقلال أن تتفاعل معي سلبا ام ايجابا ، فهي تبدو وتلاشى بالرغم مني ، كما يستطيع غيري ان يتلاعب بها او ان يحد من حرتي في استعمالها . وهذا ما يجبرني على ان أغير مشروعاتي تبعا لما يطرا على محيطي من تبدل . فاذا كنت مثلا انوي القيام بنزهة فالطقس ليس خاضعا لارادتي ، وكذلك السيارة التي استعمل والطريق الذي اسلك والمكان الذي ارتاد . وبتعبير مختصر ، ففي المحيط فسحة من اللاتعيين عليّ ان أحسب لها حسابا (٧٩٩ - ٨٠٣) .

٣ - ماضي ، وينطوي على الاحداث التي مرت علي ، وعلى مجموع علائقي الاجتماعية (مع اولادي ، وزوجتي ، الخ . . .) وعلى ماضي أمتي وتاريخها . فأفعالنا ، بهذا المعنى ، تتبعنا (٧٨٧) . ولكن الماضي ليس شيئا قائما بذاته ، وانما هو بالنسبة الي مجموعة علائق (في تأجيل) كما يقول سارتر (٧٩٤) اي انه بانتظار القرار الذي اتخذه بشأنه والذي يحدد مدى تأثيره في مستقبلي وبالتالي في وجودي . أن الماضي معطى مفروض علي ، وهو بذات الوقت امكان ما لا نهاية له من الروابط بالعالم وبالفير ، او ما لا نهاية له من السلوكات التي ينبغي سلوكها (٧٩٧) .

٤ - قربي ، وهو ليس فقط ذلك الذي ألتقي به « في كل منعطفات الطريق » (٨٠٧) ، بل هو ذلك الذي يحدني اذ يعطني للاذوات التي أعيش بينها ، ولمحيطي ولمكاني ولعالمي معنى عليّ أن أتفاعل معه ، قلست أحادي الوجود كمونادات لا ينتز ، عالمي مغلق عليّ (٨٠٧) لان عالمي مسكون ، او انه يحيل الى حضور الفير فيه (٨١٠) فانا انتمي الى اسرة والى طبقة والى مهنة ، كما انتمي الى الإنسانية واتكلم لغة يتكلمها غيري (٨١١) . ان وجود الفير يدخل على عالمي تعيينات هي انا دون ان أكون قد اخترتها (٨٢٧) وهكذا فيبينما يحدني محيطي ومكاني من الخارج يحدني قربي من الداخل (٨٣٧) .

٥ - جسمي ، ليس الجسم ، كما يبدو للفينومينولوجيا ، شيئا بين الأشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في

التشريح وعلم وظائف الاعضاء ، انه جسمي ، اي ما هو مرتبط بي انطولوجيا (كيانيا) انه أداة وفعل : أداة « هي أنا » (٥٨٣) ، وفعل هو حركتي بوصفي (وجودا - في - العالم) ، وفيه تتركز كل أفعالي ومنه تنطلق . « انه مركز الاشارة الكلية الذي تدل عليه الأشياء » يقول سارتر (٥٢٤) . وهو ايضا وجهة النظر التي لا أستطيع أن اتخذ بالنسبة اليها أي وجهة نظر أخرى » (٥٣٨) . واخيرا فالجسم هو الذي ، اذ يربط ، في الموقف ، بين الوجود لاجل - ذاته والوجود - في - ذاته ، يكرس الانفصال الانطولوجي القائم بينهما ، وبتعبير مختصر فان الجسم هو المحور الذي تتجمع فيه بقية عناصر الموقف ، فهو النقطة التي اتخطى باستمرار دون ان أستطيع الافلات منها .

يبدو من هذا التحليل الوجيز ان الموقف هو المعطى (الموجود - في - ذاته) في تجاوبه مع الحرية ، او هو « المعطى الذي عليّ ان اكونه » (٧٧٧) ، فالمعطى قبل الحرية لا شيء ، والحرية بدون المعطى لا شيء ايضا . لا توجد حرية الا في موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية . يقول سارتر (٧٧٦) ، ويقول ايضا : « وهكذا انا حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية مطلقة عن موقعي . ولكنني ايضا لست أبدا حرا الا في موقف » (٨٠٧) .

ذلك ان المعطى لا ينكشف الا بواسطة المشروع (٨٠٠) او بالاختيار الحر لغايته (٧٨٣) . فالمعطى يحد حرتي من الخارج (المكان ، المحيط) ومن الداخل (الفير كحرية ، هذا مع العلم ان الحدود الخارجية باندرجها في الموقف تصبح حدودا داخلية (٨٣٧) . ولكن هذا الحد هو الشرط اللازم لانبثاق الحرية التي هي ، كيانيا ، اعدامه وتجاوزه كما رأينا .

ويحدد سارتر « الوجود - في - موقف » عندما يقول ما خلاصته : « هو وجودي في وسط العالم اكتشف مخاطره كما اكتشف الهدف الذي قد يقدمه لي ، وذلك في اعدام جذري لذاتي ، وسلب باطن وجذري لما هو - في - ذاته ، من وجهة نظر غاية حرة ، أي في اختياري » (لما - ليس - بعد - موجودا » (٨٦٥) .

ويتصف بالخصائص التالية :

١ - هو ، كالمشروع ، أنا في وقائعتي ، « ان الوجود - في - موقف يحدد الآنية » يقول سارتر (٨٦٧) ، وايضا : « لست شيئا اخر غير مشروع ذاتي في موقف معين » (٨٧١) .

٢ - انه تجاوز المعطى الى غاية ، فلا يمكن ان يقال عنه انه ذاتي لانه ليس انطباع الأشياء في ، ولا انه خارجي لانني احياه من الداخل (٨٧١ - ٨٧٢) .

٣ - انه وجود عيني (مشخص) ، وككل وجود عيني هو فريد في نوعه ، يقول سارتر : صحيح ان الموقف يتضمن مجموعة تراكيب مجردة وكلية ، ولكن لا يمكن فهمه الا على انه « الوجه الفريد الذي يديره العالم اليانا » وانه « حفظنا الوحيد الشخصي » (٨٦٨) .

٤ - هو ايضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه
معناه ، فلا يوجد قسر بدون حرية ، ولا توجد حرية بدون
قسر (٨٦٩) .

٥ - ان الموقف هو الذي يفسر ما ننسبه لانفسنا من
استمرار ، فالوجود لاجل - ذاته تزمين ، كما رأينا ،
ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف :
استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضينا ، استمرار
احكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولامة «
الخ ... كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو
حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات (٨٦٩ - ٨٧٢) .
فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود
هناك (بين الاشياء في وقائعيتها ، وانا من بينها) نحياه
في الوجود - وراء - هناك ، اي لغاية ، او في المعنى الذي
يتخطى الاشياء باستمرار ، كالمدم يجذب الوجود اليه دون
ان يتمكن من الاتحاد به .

الوجود والحرية

في « علم النفس التحليلي » (القسم ٤ الفصل ٢
ج ١) اذ يعتقد سارتر انه كشف عن اعماق الانسان يقول
ما خلاصته :

يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد
ما لا نهاية له من اناس ممكنين . ولكن لا نستطيع ادراك
البداية او ما لا يمكن تخطيطه ، اي المشروع المبدئي الا
اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات ...
هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ،
هو مشروع حياة (ان احيا) او مشروع وجود ، ولا يحيل
لاي مشروع اخر ، وهو لا يتعلق بالحياة ولا بالموت ولا
بالقلق ولا بأي خاصة اخرى من خصائص الوضع الانساني،
بل يجب ان يعتبر بذاته . ان مشروع ما هو لاجل - ذاته
لا يمكن ان يستهدف الا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب
ان يفهم كل ما يتعلق بالانسان . ان الحرية بانبثاقها تحدد
ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، اي مشروع وجودها
الذي هو والامكان امر واحد . وهذا معناه من الوجهة
الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في
الوجود لا يمكنه ان يوجد الا كنقص وجود . ولما كان
الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن ان يرقى التحليل
الى ما هو ابعد او ما هو اعماق منه . ان الانسان ، اساسا ،
رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف
القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية (٨٩٠ - ٨٩١) .
ان هذا النص الهام ، اذ يستعيد كل ما ذكرناه عن
الموجود لاجل - ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية فسي
مستواها الانطولوجي مبينا القصد من فينومينولوجيا
الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم »
الرئيسي . فقول سارتر عن المشروع الاساسي (او الاصلي
او المبدئي) ، (يجب ان يعتبر بذاته) و (لا يحيل لاي
مشروع اخر) او قوله (لا يمكن ان يرقى الى ابعد من

الوجود) يدل على ان الغرض هو ادراك الحرية مباشرة
كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي (ما الوجود
بالنسبة للحرية ؟) وعندئذ تبدو على انها ، وان كانت ناقصة
وجود ، او مشروع وجود ، فهدفها الاخير ان تتحول الى
وجود ، وما ينقصها هو ان تصبح بان واحد (وجودا -
لاجل - ذاته - وفي - ذاته) .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يتحدث عن بنية
ما هو لاجل - ذاته (القسم ٢ الفصل ١) فيقول : « ان
الوجود الغائب دائما الذي يلاحق ما هو من اجل - ذاته
هو نفسه (اي الوجود لاجل - ذاته) وقد جمد فيما هو
في ذاته . انه التركيب المستحيل لما هو من اجل ذاته وما
هو في ذاته » اي ، يضيف سارتر « ان يكون اساس نفسه
لا من حيث انه عدم ولكن من حيث انه وجود ، فيحتفظ
لنفسه بالشفافية المطلقة للشعور ، وفي ذات الوقت ،
بالتطابق مع الذات التي هي للموجود في - ذاته » . انه
يريد ان يصبح هوية مع الذات لا حضورا للذات . ويقول
ايضا : تنبثق الآنية كلية مستحيلة لان هذه الكلية تريد
ان « تشابه الخصائص غير المتفقة لما هو - في - ذاته وما
هو من اجل - ذاته » (١٧٦ - ١٧٧) .

فالانسان مفصول عن غايته القصوى بفاصل
انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود (ما هو
لاجل - ذاته ، وما هو في - ذاته) الواحدة الى الاخرى .
رأينا ان الحرية بانبثاقها في موقف تنتخب ذاتها
والعالم مشروعا ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما
تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع
الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة افقها ، ملتزمة بموقف،
والحرية التي تقررها هي حرية (الموجود - في - العالم)
او حرية الوجود الانساني . ولهذا فعندما يضع سارتر
الحرية بمستوى الوجود (بما هو موجود) وقيسها
بمقياسه - او عندما ينقلنا من مستوى الانثروبولوجيا
(علم الانسان) الى مستوى الانطولوجيا - تبدو له الغاية
القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان هوى
لا جدوى منه « (٩٦٩) والوجود الانساني « مفامرة
فردية فاشلة » (٩٤٢) .

ذلك ان الوجود الانساني فعل او سلوك . « الوجود
بالنسبة للآنية يرجع الى الفعل » يقول سارتر (٧٥٦) ،
والفعل ، على انه كل هذا الوجود ، انتقالي (٩١٦)
لا يتضمن غايته القصوى التي هي ، كما يحددها سارتر
ايضا ، الملك والوجود .

والفعل والملك والوجود هي مقولات الآنية الاساسية،
أي أنماط السلوك التي تقود اليها كل السلوكات
الاخرى (٦٩١) .

بالفعل يغير الانسان وجه العالم ، اذ يرتب الوسائل
بالنسبة للغايات (٦٩٣) ، والتصميم على الفعل فعلى
(٧٥٧) وبكلمة مختصرة فان الانسان بصفته موجودا
مجموعة من التصرفات ومن أنماط السلوك (٧٥٦) ،

ولكن وظيفة الفعل تقتصر على « اظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص » (٩١٦) فهو حلقة في سلسلة . ولهذا يرجع سارتر المقولات الثلاث الى اثنتين : الملك والوجود ، لان الرغبة ، كما يقول ، « لا يمكن أن تكون في أعماقها ، غير رغبة في الوجود او رغبة في الملك » (٩١٦) . وفي الملك تزداد وضوحا غاية الوجود الانساني القصوى .

ان املك الشيء معناه ان اكون غاية وجوده (٩٢٩) فالملك ليس علاقة خارجية او مادية بين المالك والمملوك بل هو رابطة باطنية (٩٢٦) او انطولوجية (٩٢٧) . « الامتلاك ، يقول سارتر ، علاقة سحرية ، فانا هذه الاشياء التي املك ، لكن في الخارج ، مواجهي ، اخلقها مستقلة عني ، وما املك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأم في - ذاته يفلت مني في كل آن ، وفي كل آن أمنحه استمرار الوجود اذ اخلقه » (٩٣٢) ، ويقول ايضا : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » (٩٤١) .

ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة ، اذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل فيقول ما خلاصته : ان الموجود لاجل - ذاته كمشروع فردي او كمغامرة فردية هو اختيار لهذا العالم لا كوجود عقلي (صورة ومادة) بل كوجود عيني (شخص) او كشمول فردي . وعندما تتجاوزته فليس الى كلية منطقية (ماهوية) ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في - ذاته يجد اساسه ومبرره فيما هو لاجل - ذاته « أعني انه يتجاوزته الى وجود - عيني - وراء - الوجود - العيني الموجود » (٩٤١ - ٩٤٢) .

فهدف الرغبة في الملك هو اذن تحقيق الوجود للانسان بواسطة امتلاك العالم ، اي على شكل غير مباشر ، بينما الرغبة في الوجود تسعى لذات الهدف مباشرة ، فالاثنتان واحد لا يميز بينهما الا التحليل العقلي ، وهما تعبير عن موقف واحد وهدف واحد (٩٤٣) .

ولكن هذا الوجود الذي يرغب فيه الانسان مباشرة ، وعبر العالم ، هو الوجود في - ذاته في وقائعيته وجوازه ولامعقوليته ؟ كلا ، يجيب سارتر عندما يقول : « وهكذا فان الهدف والغاية من الاعداد الذي هو انا ، هو ما في - ذاته . . . ان الآنية رغبة في الوجود في - ذاته . لكن ما في - ذاته الذي نرغب فيه لا يمكن ان يكون مجرد في - ذاته جائزا ولا معقولا شبيها بذلك الذي تلقاه وتعدمه » (٨٩٢) . وعندما يقول على شكل اوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وبهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود الذي هي نقص فيه ، وقد رأينا عن هذا الوجود هو ما هو في - ذاته - لذاته ، والشعور وقد صار جوهر ، والجوهر وقد صار علة لذاته » (٩٠٧) .

وهكذا فالحرية لا تستطيع الانتصار على النقص الذي هو هي ، وما ملء الوجود الذي رأى فيه أرسطو غاية الغايات ، وما معقوليته التي هي اساس كل معقولة

الا مطلب لا ينال وأمل لا يتحقق . ان الحرية مشروع مفتوح (٨٠٤) . ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، اذ أمامها ووراءها وحولها لا شيء الاها ، وما عداها فسدیم ما هو في - ذاته ، وهي لهذا تحمل على كتفيها الواهيتين تقل العالم الانساني الذي سيزول حتما بزوالها .

اذا لاحظنا ان لكلمة (وجود) في النصوص الاخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، اي بالنتيجة الحرية فسي تفرد لها مشروعا في موقف ، والثاني هو المعنى الكلاسيكي ، اي العقل عند أرسطو والاكويني ، او الخير والواحد عند افلاطون او اللوغس عند أفلوطين وأوغسطين او المبادئ التي تبرر الوجود عند أرسطو وكنط ، الخ . . . اذا لاحظنا ان الاول هو واقع الانسان ، والثاني سوابه ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، اذ أحل الوقائية محل طبائع الموجودات ونظامها ، او الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان يابيه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

ما الوجود في الموجود ؟

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » او من عناوين أقسامه وفصوله . فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو (في ذاته) فترى فيه ملء الوجود أي ما لا يحتاج لغيره وبه تنقوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم (القسم الاول) كفسحة يبدو فيها الوجود لذاته ، فيصبح (ل - ذاته او لاجل ذاته) تاركا (ال في - ذاته) للظلمات البرانية فكأنه يعكس النظام القديم واضعا عدم موضع الوجود ، والوجود موضع عدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عن المبادئ والعلل الاولى ، عن الخير والحق والجمال والواحد (لواحق الوجود) عن مدى اشتراك الموجودات في الوجود ، تبعا لتقاليد أرسطو ، او عن اجناس الوجود الكبرى (الوجود واللاموجود ، السكون والحركة ، الذات والاخر) تبعا لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين (ما هو لاجل - ذاته ، وما هو في - ذاته) ثم يركز البحث حول الشعور

في البحرين

تطلب « الاداب » وكتب « دار الاداب »

من
الشركة العربية للوكالات والتوزيع
شارع المتنبى

فيرى فيه حضورا لذاته وللغير وللأشياء ، كما يرى فيه ذاتا مفكرة (كوجيتو) وموجودا لاجل - ذاته يدرسه في بنيته وتزمنه (القسم الثاني) وفي صراعه مع الآخر (القسم الثالث) ، كما يدرسه جسدا يفصل بين منطقتي الوجود (الفصل ٢ من القسم ٣) ثم ينفذ الى أعماقه ليدرسه في انبثاقه سلوكا حرا بحرية فردية مطلقة عليها أن تنشئ عالمها دون أن عون من أي قدرة ، خارجية كانت أم داخلية (القسم الرابع) ويختتم مميزا بين ما هو يقيني في الفلسفة (الانطولوجيا) وما هو احتمالي (الميتافيزيقيا) .

وبكلمة فإن الانطولوجيا الوجودية هي الكشف عن الوجود الانساني بكل أبعاده ، وكان ال (في - ذاته) لم يوضع الا لبراز ما هو لاجل - ذاته ، وكان علاقة الاول بالثاني كعلاقة المادة عند برغسن بالديمومة البدعة .

وعليه ففلسفة سارتر نتيجة لحركة بدأت مع ديكارت عندما انطلق هذا الفيلسوف من الذات كشيء مفكر على حد تعبيره لينتقل منها الى بقية الموجودات (الله ، المادة) وآلت ، عبر كنت ، الى هوسرل والمدرسة الظاهرانية . ولكن بينما يرى ديكارت في الذات المفكرة (الكوجيتو) وجودا مليئا ، وبينما يحاول كنت الكشف عن بنية الذات ينكر هوسرل على الشعور جوهريته ويوجه اهتمامه نحو موضوعات الشعور Coqitata ليكشف عن سر تحول الحادثة الى ظاهر ، أو عن سر الظهور . أما سارتر فيحاول ، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة ، أن يرى الشعور مباشرة ، لا ليعرفه بمختلف أبعاده ومستوياته فحسب ، بل ليكشف عنه كما هو في وضعه الانطولوجي ، فيبدو له انسلاخا دون فسحة واعداما وبالنتيجة عدما . فالفيونمينولوجيا الوجودية بدأت عنده في دراسة بعض نماذج الشعور (الانفعال ، الخيال ، الانا العالية) ضمن حركة صاعدة كشفت عن فسحة الشعور الذي أصبح في (الوجود والعدم) نقطة انطلاق البحث في حركة هابطة أخذت بكل نتائج الكشف الاول .

وهكذا ، واعتبارا من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

- ١ - في الشعور شفافية خالصة وفسحة لامتناهية .
 - ٢ - في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .
 - ٣ - وفي الوجود لاجل - ذاته تزمنا يوجد ذاته اعتبارا مما سيكون (المستقبل والغاية) .
- كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعة الاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر لكل تحقق ولكل امكان ، لكل فكرة ولكل قيمة ، أو في هربها المستمر نحو لا شيء ، وهي في هربها هذا تنشئ العالم الانساني ، لا جوهرها ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنتظم في علاقة واحدة ، هي أيضا مما يتجاوزها الانسان . وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الاصل ، ليس جوهرها ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في - ذاته الاصلي المتحجر في جوازه ووقائعيته و... »

ومن ناحية أخرى ما في - ذاته - لذاته ، أو القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الأعلى لما هو في - ذاته الجائز ، ويتميز بأنه وراء كل جواز وكل وجود .

ثم يضيف : « والانسان ليس هذا الوجود أو ذلك لانه ليس موجودا : هو ما ليس هو وليس هو ما هو ، انه اعدام ما هو في - ذاته الجائز من حيث ان ذات هذا الاعدام هي هربه الى الامام في اتجاه ما هو في ذاته وقد أصبح علة لذاته » (٩٠٧ - ٩٠٨) .

فكان الانسان ، في حريته ، ينشئ القيمة مطلقا ولا يجدها في الأشياء فيرتد عن هذه في حركة اعدام هي حركته الدائمة ، باحثا عن ذات الهدف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

أو ان الانسان اكثر مما ينشئ ، فوجوده هو : من جهة هذا الفائض الذي هو لا متناهي العدم ، ومن جهة أخرى المشروع (الشروع في الوجود) الملتزم بموقف أو بنقطة من الوجود محدودة زمانا ومكانا ، أي بحدود لا يستطيع ان يتخطاها ، اللهم الا في عملية الاعدام ، ولما لم يكن بوسع الانسان ان يتحرر من الالتزام بموقف فهو بالنتيجة وجود عابر ، ككل واقعة ، فناؤها في بدورها .

وهذا هو المعنى الاخير لثنائية « اللامتناهي فسي المتناهي » التي أبدل بها سارتر ، كما رأينا في مطلع هذا الكلام ، ثنائية « الوجود والظاهر » وهي تعين ، انطولوجيا ، بعدي الوجود الانساني في حركته ، وتضم بين حديها هذا الوجود كله ، وبكل أبعاده الأخرى .

أو هذه هي فلسفة « التناهي » التي يرجع هيدجر (١) وبعض مؤرخي الفلسفة أصلها الى كنت عندما فصل هذا الفيلسوف بين الانسان والمطلق ، فكانت انطلاق حركة ترجع الانسان وعالمها الى حدودهما الانسانية .

ومهما يكن من أمر هذا التيار ، فالمهم بالنسبة اليينا الآن ، هو ان سارتر ، هنا ، كما في مواقفه الأخرى ، دفع بفلسفة التناهي الى حدودها القصوى ، فبعد ان كان العقل مع أرسطو وخلفائه ، قوة الهية أو اشتراكا في هذه القوة ، زالت قيسيته عنه فأصبح ملكة انسانية ، تنشأ عند سارتر مع العمل وتزول بزواله . وبعد ان كان المعنى مع أفلاطون وخلفائه قائما بذاته (نظرية المثل) أصبح مع سارتر ما يقرره الانسان . وبعد ان كانت الحرية مع ديكارت لامتناهية كالحرية الالهية ، صارت هنا مرتبطة بموقف ومنفتحة ولكن على سراب . وكذلك عالم الانسان فهو انشاء صائر الى زوال .

وبهذا يقول سارتر عن الوجودية انها انسانية لانها تلقي مسؤولية العالم الانساني على الانسان الذي يوجد هو ومعناه .

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الى المسألة الانطولوجية

(١) راجع كتابه : كنت ومشكلة الميتافيزيقيا .

كما طرحها في مقدمته ليحيط بأبعادها الكبرى والآخرية ،
مميزا في الفلسفة بين ما هو يقيني وما هو احتمالي ، أو
بين الانطولوجيا التي تعرق بالوجود والميتافيزيقيا التي
تتساءل عن أسبابه ومبرراته . ذلك انه ، اذا كان الكتاب
موجها بالدرجة الاولى نحو الكشف عن الحرية ، فالحرية
لا تفصح عن اعماقها الا اذا اعتبرت في مجموع الوجود ،
لا سيما وانها ، في نظر سارتر ، بعده الاساسي .
وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية - ما الوجود
في الوجود ؟ - على انها ، في نظره ، مسألة الوجود الكلي
أو كل الوجود ، ويجب عليها .

كنا في مطلع هذا الكلام قد ميزنا مع سارتر بين
منطقتين في الوجود : ما هو في - ذاته على انه « هناك » ،
لا معنى ، لا عقل ، وما هو لاجل - ذاته على ان وجوده اعدام
لكل وجود . ولكن الا يكون بهذا التمييز قد أقمنا فاصلا
يقطع بين الاثنين ؟ (١٧٣) الا نكون قد وضعنا الواحد
بجانب الآخر بحيث يصبح الاتصال بينهما مستحيلا ؟
(١٧٩) . هذا السؤال يطرحه سارتر في الخاتمة ، كما
في المقدمة ، ليجيب عليه بلا ، اذ انه بالاضافة الى ان ما هو
لاجل - ذاته لا يوجد الا بوجود ما هو في - ذاته ، فهو
بانبثاقه اعداما يؤلف بين الاثنين في وحدة تركيبية (١٧٤)
هي رابطة قبلية او سابقة للتجربة (١٨٠) لانها شرط
كل شعور وكل تجربة .

هذه الرابطة ليست دياكتيكية بالمعنى الهيجلي
والماركسي للكلمة لان حديها لا ينطويان تحت وحدة تركيبية
تؤلف بينهما ، وعلى انها شبيهة لحد بعيد برابطة (الذات
بالغير) عند افلاطون لان وجود (الغير) في الحالتين
مستعار (١٧٥) أو مستمد من وجود (الذات أو ما هو
عين ذاته) فهي تختلف في نقطة أساسية عنها ، وهي ان
الغير الافلاطوني جنس من اجناس الوجود الكبرى ، أي
لا ذاتي ، بينما هو هنا الشعور الفردي الذي ينبثق تساؤلا
ومغامرة فردية (١٧٦) .

ان عالم سارتر يختلف جذريا عن عالم الديالكتيك
بكل انواعه ، لانه مجموعة كل أو شمول فردي وعيني
(شخص) كما يقول سارتر (١٧٦) ولان الشعور ، فيه ،
واقعة فردية او فريدة لا تنطوي تحت اي تصنيف ،
واخيرا لانه لا يوجد تبادل بين الحدين هنا (١٨٤) .

ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلبا بطن (١٧٥) ،
وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة ال في - ذاته على جوازه ،
« وقائعته » (٨٩٢) كما يقول سارتر ، وتهديم لذاته ، كما
يقول ايضا (١٦٨) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو
الذي يتجلى شعورا . ولهذا فالشعور ينطوي كيانا على
تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى
يفصح عن الرمي الاخير للانطولوجيا السارترية . فالشعور ،
من طرف ، نسبي لانه منسوب الى الفي - ذاته ، ومصاب
مثله بالوقائية ، ومن طرف آخر ، ان من حيث يضع
نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » أو

غير جوهرية ، كما يقول سارتر (١٧٥ - ١٧٦) ، وفي
حقيقته تساؤل انطولوجي لان وجوده ليس معطى بل
مسؤول (من السؤال) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي
ذكرناها سابقا : في وجود الموجود لاجل - ذاته تساؤل
عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث .
وما يسأل عنه ، ما يسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ،
أي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسططالي - التومائي
للكلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما
كان عاجزا عن تحقيقه فهو انطولوجيا نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السؤال القديم ، السؤال
الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقتيه
قائلا : « ما الذي ننسب اليه الوجود ؟ اللكون Cosmos
ام للكل ؟ أي الى ما هو في - ذاته المحض ام الى ما هو
في - ذاته المحاط بغلاف من العدم الذي اطلقنا عليه اسم
الموجود لاجل - ذاته (١٨٠) .

ثم يجيب بما خلاصته : يجب ان يكون الوجود الكلي
كالكائن العضوي ، تنظيما تنطوي مختلف اجزائه ضمن
تركيب كلي ، بحيث ان كل واحد منها ، اذا اعتبر على حدة ،
يصبح مجردا ، وهذا تصور قبلي سابق على الانطولوجيا ،
ويشير الى « الموجود علة ذاته » . ويضيف : « وليس من
شك في ان هذا « الموجود علة ذاته » مستحيل ، وتصوره
ينطوي على تناقض » اذ يستحيل ضم الموجود لاجل -
ذاته والموجود في - ذاته في جنس مشترك (١٨١ - ١٨٢)
ويختم هذه النقطة بقوله : « ان مسألة الكلية هذه ليست
من قطاع الانطولوجيا » (١٨٤) .

ولهذا فالوجود عند سارتر يقال على ثلاثة معان
يحددها سارتر عندما يكتب : « فعند الانطولوجيا مناطق
الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في -
ذاته ، وما هو لاجل - ذاته ، والمنطقة المثالية ل - علة
ذاته » (١٨٤) .

ولكن لما كانت المنطقة الثالثة التي يضيفها سارتر في
الخاتمة ، منطقة مثالية ، أي غير قابلة للتحقق « فكل
شيء يجري كما لو كان ما هو في - ذاته ، وما هو لاجل -
ذاته يتجلبان في حالة تفكك بالنسبة لتركيب مثالي ، لا
لانه حدث ان وجد اكتمال ، بل بالعكس لانه دائما مشار
اليه ودائما مستحيل » وهذا ما يفسر « عدم قابلية انفصال
ما في - ذاته عما هو لاجل - ذاته واستقلالهما
النسبي » (١٨٢) .

على كل فقهه هي تعاليم الانطولوجيا التي تقتصر
على ادراك ما هو كما هو ، أي الوجود ، فتحدد مناطقه
وتكشف عن بنياته وتنتقل بالاستناد الى الوصف
الفينومينولوجي من أنماط السلوك الى مصدرها ، أي ظهور
ما هو لاجل - ذاته على اعتبار انه « الحادث المطلق الذي
يطرأ على الوجود » (١٧٦) ، ومعها يبدأ التاريخ .

اما السؤال (لم كان هذا ؟ وعلى هذا الشكل ؟
الخ . . .) فلا معنى له انطولوجيا ، لان كل سؤال لاحق

بهذه الواقعة لا متقدم عليها (٩٧٧) وعلى المتأفزيقا ، وبشكل مشروع ، ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى ما هو ، سابق للتاريخ (٩٧٩) وان تضع الفرضيات التي تفسر ، ولكن بتفسير احتمالي ، ما لا يدخل ضمن نطاق الانطولوجيا (٩٧٦ - ٩٧٩) .

والواقع ان حدس سارتر الاساسي هو الوجود الانساني كحرية ، والحرية كواقعة شعورية تدرك انفسها ، بوصفها واقعة ، لا يمكن ان تقوم بذاتها ، وانها بحاجة الى الماهية لتبرر وجودها . وكل شيء يجري كما لو ان الوجود بمجموعه الذي هو ايضا واقعة (فردية وعينية كما رأينا) اذ يتحسس بذات النقص ، يتفكك من الداخل لينبثق فيه الشعور معبرا عن ذات الحاجة وساعيا وراء ذات الهدف . وعندئذ يبدو له « ما هو علة ذاته » او « المطلق » (اي الوجود كما تحدد في الارسطاطالية - التومائية خلال القرن الثالث عشر) يبدو له بصيغة الغائب . وهذا الغياب ، هذا النقص هو المحرك للوجود السارترى كله ، او بشكل ادق ، وجود الانسان .

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بين حدين : (ما قد كان) اي ما حققه و (ما سيكون) اي الغاية ، وبعدها ما هو علة ذاته ، او بين حركتين : الرقص والهروب الى الامام ، فهو حركة فريدة في فسحة العدم وشفافيته . وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة

لا تقتصر على اعدام ما هو في - ذاته ، بل تهدم نفسها من الداخل - الحرية تفرض نفسها (٧٦٣) - لتتجدد باستمرار ، وكأن مناطق الوجود ، كأن البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابرار هذه الحركة .

يمكن تجميع ما اخذ او قد يؤخذ على الانطولوجيا السارترية في النقاط التالية :

١ - ترى الاشياء (الـ في - ذاته) شتاتا يضيف اليه الفكر النظام (السبب ، القانون ، وكل شرح آخر) من الخارج ، فهي لا تصلح كأساس لفلسفة للطبيعة .

٢ - وكذلك عالمنا الانساني ، فهو مجموعة حريات ، كل منها كيان مستقل ، وكل منها تسعى لامتلاك الاخرى اذ تحولها بالنظرة الى شيء تصهره في كيانها (١) ، فهي جذريا فلسفة فردية لا يمكن ان تبرر قيام التاريخ والمجتمع كوجودين مستقلين عن الفرد .

٣ - ان المطلق فيها (اذا صح وكان ما هو علة ذاته مطلقا) حضور على صيغة الغياب ، فهو يحرك الوجود دون ان يتمكن من تقويمه ، والحرية لا تحيل الا الى ذاتها ، فلا يمكنها ان تأمل في مستقبل امثل ، كما في الماركسية ، ولا

(١) لسارتر في علاقة الانسان بالآخر نظرية جديدة لجديتها بدراسة خاصة ومطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ من الفصل الاول ، القسم الثالث من كتاب (الوجود والعدم) .

الفرنج والدفاع عن سواحل الشام ، فقد ملك المغرب عن اجابته في الاسطول . لم يكن في القرن الرابع عشر معنى حقيقي للدفاع القومي العربي ، وكان طغيان المصالح السلطانية قد بلغ ذروته . في القرن العشرين ، وامام اسرائيل ، لا تزال تعاني نفس المشكلة . ويرى ابن خلدون ان سبب هذا التقاعس يعود الى وجود كاتب عند يعقوب المنصور يدعى عبد الرحيم اليبساني الذي يعتقد ان لواء الخلافة لا يقد لشخصين في الاسلام . ولا تزال ايضا تعاني جزئيا من آثار هذا الاعتقاد الخاطيء ، اذ ان قيام وحدة فدرالية او اندماجية لا يفر بمصلحة الامة العربية ، بل يساعد كثيرا على تجاوز مصاعب وازمات كثيرة . ولما انقضت دولة الموحدين وجاءت دولة بني مرين من بعدهم تحسنت العلاقات بين عرب المشرق وعرب المغرب . الا ان هذه العلاقات لم تتجاوز - وللأسف - تبادل الهدايا الملكية من خيل وبغال . وكان المشرق العربي بحاجة ماسة للخيل ، فعين الملك الظاهر مملوكا من مماليكه لشراء الخيل من المغرب .

ثم تولى ابن خلدون ولاية القضاء الثانية بمصر من سنة ٨٠١ هـ . الى ٨٠٣ هـ وسافر مع السلطان الى الشام للفصل ضد التتر . ويعمل ابن خلدون وجود الامم ويقسمها الى فئتين : العرب والتتر ، ويورد نظرية الاقاليم السبعة وقد تحدث عنها باسهاب في مقدمة الكتاب الاول ، الجزء الاول . ولما انسحب فرج بن الظاهر واستسلمت دمشق لـ ابن خلدون لقاء تيمورلنك على العودة الى مصر لتوه . ثم رجع الى مصر وتولى فيها ولاية القضاء الثالثة سنة ٨٠٣ هـ وتركها سنة ٨٠٤ هـ ، ثم تولى الرابعة وعزل ثم الخامسة ، وتوفي في القاهرة سنة ٨٠٦ هـ جربة الموافقة ١٤٠٦ للميلاد .

وبعد ، فقد رأينا تجربتي ابن خلدون العلمية والسياسية ، فما هو المحتوى الفكري عنده وما علاقته بالواقع ؟ هذا ما سنعالجه في القسم الثاني من البحث .

خليل أحمد خليل

ابن خلدون

— تنمة المنشور على الصفحة ٢١ —

وابن خلدون شاعر فاضل ، الا ان أسلوبه الادبي يثير الإعجاب . يقول واصفا رحلته : « ولا سبحت في اللج الأزرق وخطوط من افق المشرق الى افق المشرق حيث نهر النهار ينصب من صفحه المشرق ، وشجرة الملك التي اعتر بها الاسلام تهتز في دوحه العرق ، وازهار انخون تسقط علينا من غصنه الورق ، وينابيع العلوم والفضائل تمده وشلنا من فرائه المفقد » . حتى ولو كنا لا نحب السجع ، فإن هذا السجع المرسل محبب نسبيا . وابن خلدون يكرر افكاره وحوادث حياته كثيرا : فتارة يكرر خبر ولايته القضاء بمصر وتارة يكرر خبر غرق اهله (ص ٢٨٥) وخبر الحج (ص ٢٩٣) وفي صفحة ٢٩٧ - ٣١٠ يعرف بالامام مالك بن انس ويكتبه وغرض الكتاب هو التعريف بابن خلدون لا بمعارفه . ثم تولى ولاية خانقاه ببيرس الى ان وقعت فتنة الناصري ، ف عزل منها . وكان للفقه دور مهم في القرن الرابع عشر ، اذ انهم كانوا يعطون فتاوى تتعلق بشؤون الحكم . يقول ابن خلدون : « وكان الظاهر ينقم علينا مشر الفقهاء ، فتاوى استدعاه منا منظارا وكرهنا على كتابتها ، فكتبناها وورينا فيها بما قدرنا عليه ، ولم يقبل السلطان ذلك وعتب عليه (على منظار) وخصوصا علي » .

وقد حاول ابن خلدون ان يوطد علاقات المشرقين بالمغربيين - لم تكن واردة لديه فكرة الوحدة العربية - فهو يسعى في تحسين العلاقات بين ملوك المغرب والملك الظاهر . فلما طلب صلاح الدين الايوبي معاونة اسطول ملك المغرب يعقوب المنصور من بني عبد المؤمن للوقوف في وجه

بأولى حجة ، في عالم ينكر سارتر وجوده أصلا لان مفهومه متناقض مع ذاته (الخاتمة بشكل خاص) ولهذا يبدو الوجود الانساني عند سارتر كمغامرة فردية محكوم عليها سلفا بالفشل .

ونستطيع ان نرجع هذه الاعتراضات الى واحد هو ان العالم الانساني عند سارتر ، بالاضافة الى انه فردي وعيني وذاتي - او وقائعي - ، ولانه كذلك ، لا يمكن ان يتجمع ويصبح كلا (او مشمولاً كما يقول الدكتور بدوي) الا في واقعة هي الاعداء الذي ينشئ المشروع ، ولا يستمد الا من واقعة أخرى هي جملة الظروف المحيطة به ، او الموقف .

ولما لم يكن بالامكان استنتاج واقعة من أخرى ، فالوجود اصلا شتات ، ونظامه عابر ، ومعقوليته مضاعفة اليه . والأهم من هذا هو اننا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الوقائعية المطلقة أي خط منطقي نقيده به مسبقا سلوكنا ، ونحكم استنادا اليه على سلوك الآخر . ولكن هذا ما اراده سارتر .

وهذا ما اشرنا اليه بقولنا ان الوجود ، صميميا ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقا وقائعيًا ، وينتهي كما انبثق في مطلق الاشياء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحن بمواقفنا ، نهدمه او ننشئه ، فلا قوام له بذاته . والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتبارا من مستقبل نجدده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة . واذا كانت علاقة الانسان بالانسان الاخر صراعا ، فهي بذات الوقت ، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع اقبله حرا ، كما اعرض عنه او اهدمه متى شئت ، وبملاء حريتي .

والوجود الانساني يدع ذاته (وجودا وماهية بان واحد) في مشروع يتضمن معقوليته ومقاييسه ، وهذا المشروع هو الذي يدينه ، لا قوة خارجية ، وما تماسك الانسان والعالم الانساني الا تماسك الحرية مع نفسها ، وامانتها لما وضعت من أهداف . وما عدا ذلك فهو « سوء نية » ، وفي لغة « الغثيان » ، « قذارة » .

فاذا ما نظرنا الى الامور بهذا المنظار ، اذا ما انطلقنا مع سارتر من حدسه الاساسي ، بدت لنا الاعتراضات التي اوردنا مرفوضة سلفا لانها « زائدة » او مقحمة على فلسفة طرحها وتجب عليها من افق آخر ، وفي احسن الحالات ، فهي بمثابة حدود تعين ، على صيغة السلب ، ما ليس من نطاق مشكلات (الوجود والعدم) .

ولكن (الوجود والعدم) ليس ، على اهميته ، كل سارتر ، وعلى انه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلتها مراحل أخرى . وسيعود سارتر في موسوعة اساسية ثانية (نقد العقل الديالكتيكي) الى موضوع

المجتمع والتاريخ فيستنيط مفاهيم جديدة تغني الوجودية وتندارك ما فات الكتاب الاول .

ومن ثم فان سارتر يعتبر مؤلفاته (سواء الادبيية منها او السياسية او الفلسفية ، وبالنتيجة الكل واحد) بمثابة مواقف نظرية تستجيب لظروف راهنة ، وتتخطاها كما يتخطى الفكر النظري الفكر العملي ، ولهذا اطلق على مقالاته عندما جمعها اسم (مواقف) . او ليست الحرية جملة مشروعات ، كل منها ، وان كانت قفزة جديدة ، فهي تنتظم في مشروع كلي هو مشروع وجود .

واذا كان (الوجود والعدم) موقفا حاسما ومشروعا اساسيا في نمو فكر سارتر وفي تاريخ الفلسفة فلانه يسأل عن الموقف والمشروع والحرية ، الخ ... انطلاقا من السؤال الذي تتجمع فيه كل الاسئلة . ما الوجود في الموجود ؟

ولهذا كان الاعتراض الجذري الوحيد على هذا الكتاب الكبير معنى ومبنى هو التالي : اذا كان الوجود بذاته أصم ابكم فكيف نقوله ؟!

اعتراض وحيد لانه سابق على كل سؤال ، وعلى كل فلسفة ان تجيب عليه بشكل او باخر ، ضمنا او صراحة . اعتراض جذري لانه يثير مشكلة سابقة على كل

من العدم الى الوجود :

يبدأ التحول نحو الفلسفة الحديثة مع ديكارت . فبينما كانت الفلسفة قبله تنطلق من الوجود جعلها تنطلق من الذات لتكتشف الوجود .

ويصبح التحول قطيعة قائمة في قلب الفلسفة عندما ينكر كنتل امكان قيام الميتافيزيقا - سواء منها العامة (الانطولوجيا) او الخاصة (الله ، النفس ، العالم) - كعلم له من اليقين ما لبقية العلوم . لم يكن قصد هذا الفيلسوف تهديم الميتافيزيقا ، وانما اخضاعها لنقد صارم يتناولها من حيث المبدأ (أي من حيث امكان وجودها) ، وذلك بقصد انشاء ميتافيزيقا جديدة تبنى عليها بقية العلوم . ولكن عندما يخرج كنتل عن وقاره فيقول : « ليس بوسع الانسان ان يتعلم حتى يوفقنا هذا اي فلسفة ، اذ اين هي هذه ؟ ومن يملكها ، وبأي علامة نعرفها ؟ » (الفصل قبل الاخير من نقد العقل النظري المحض) فهو يفتح ثغرة يعتقد انه سيسدها ، ولكنها ، في الواقع ، بقيت مفتوحة .

فبعد نقد كنتل للميتافيزيقا كعلم (أي للارسططالية التومائية) اصبحت الفلسفة « وجهات نظر » .

وبعد نقده لعالم المثل الافلاطوني ، اصبحت المعنى مضافا الى الوجود لا من صميمه .

ويبلغ التشكيك بالفلسفة حده الأقصى مع نيتشه الذي يرى ان العدمية Nihilisme اصاب الكبد من الفكر الغربي بعيد انبثاقه ، منذ ايام افلاطون وارسطو ، فهوها تتسع (الصحراء تنمو) ولسوف تقوض الحضارة ، اذا لم يعتبر الانسان نفسه حلقة في سلسلة يجب ان

يتحقق في نهايتها الإنسان الأعلى .

ومع ان محاولات كثيرة قامت لتفسير الفلسفات على انها حلقات متصلة ، ووجهات نظر يتم بعضها البعض الاخر في تاريخ متكامل ، او على انها اجزاء من كل عضوي هو الفلسفة المستمرة - هجل - ديلتاي - برانشفيك - فالتشكيك بقيمة الفلسفة العلمية اوقعها في ازمة ما تزال حتى الان قائمة في صميمها .

وكانت اولى المحاولات للنهوض بالفلسفة من عثرتها، اي لارسائها على قواعد صارمة تجعل منها مرة ثانية علما ، تلك التي قام بها هوسرل في منهجه الفينومولوجي .

وتلتها محاولة هيدجر وسارتر في بعث علم الوجود (الانطولوجيا) على اسس جديدة تتخطى السؤال الكنطسي وتعيد للفكر الفلسفي دوره الاول في انشاء الحضارة .

فبالإضافة اني ان كتاب (الوجود والعدم) هو احدى المحاولات التي قام بها الفكر الغربي تتجاوز ازمته ، فهو يستقطب ثلاثا من تيارات هذا الفكر ويدفع بها الى حدودها القصوى .

اولاها التيار الانساني الذي يرقى الى السفسطائيين، والذي اخذت عنهم اوربا الحديثة عبر عصر النهضة . ويرى ان المطلق الوحيد في الوجود هو الانسان لانه وحده يعطي للموجودات معناها .

وتانيها التيار الذي يعود الى كنط والذي ينزع عن العقل قدسيته ليجعل منه قوة انسانية فقط انسانية .

وثالثها الذي يضع الحرية انطولوجيا قبل العقل ، ويرقي الى دونس سكوت عبر ديكارت . وهو الذي اخذ يبرز تدريجيا في الانسان ، الموجود العامل على حساب الموجود العاقل ، فبدأ له ان غاية الانسان القصوى ليست التأمل والنظر ، كما رأى ارسطو وخلفاؤه ، وانما الانتاج المبدع .

ولكن اذا نظرنا الى (الوجود والعدم) بمنظار الفلسفة الصرفة فهو ينبثق مباشرة من الكوجيتو الديكارتي كما فسره هوسرل ، ويستعير ليعبر عنه اطر (الوجود والزمان) ومفاهيمه ، وان كان قد خالف هيدجر كيا في فهمه لمعنى الوجود الانساني ومرماه .

ومع ان هذه التيارات والفلسفات وغيرها اثرت على شكل مباشر او غير مباشر في سارتر فهي لا تنقص شيئا من اصالته ، اذ انه ، ككل فيلسوف كبير ، يستعيد تاريخ الفلسفة اعتبارا من نقطة انطلاق مبتكرة تفتح امام الفكر آفاقا كانت مجهولة قبله ، فسارتر اول من عزل الحرية عن كل ما يؤثر فيها ليراهما مباشرة في وجودها الخالص ، فبدأت له فسحة تتخطى كل منجزاتها وانفتاحا مطلقا وقدرة على الحفاظ على هذا الانفتاح ، او قدرة على التحرر من كل وجود متحقق . فام يجد ليعبر عنها الا كالمات العدم والاعدام وما يشبهها .

افكان مطلب التمرد هذا ممن وحي الظرف الذي وضع فيه الكتاب ؟

كلا ! فالفكر وان كان يتفاعل مع ماضيه ومع كل ما يحيط به فقيمه بمقدار ما ان يتخطى المعطى الى الكلي (علم الا بالكليات) .

وبهذا المعنى فقيمة سارتر في تفكيره النظري . وسارتر الكاتب الكبير الملتزم ، بالدرجة الاولى فيلسوف يجيد صناعة الفلسفة على احسن ما يجيدها اي فيلسوف آخر .

ومع ذلك فنحن نقرا بين اسطر « الوجود والعدم » وعبر المفاهيم المجردة ، عددا من المشكلات الهامة التي كانت وما تزال مطروحة على الفكر الانساني في اواسط القرن العشرين .

قيل ان الكتاب تعبير عن اتفاق الذي تملك اوربا اثناء الحرب العالمية الثانية وعن شعورها بضيقها . وهذا صحيح لحد بعيد . فالوجود الاوربي ، الوجود الانساني اخذ . منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وحتى ايامنا (يضع ذاته موضع بحث) في تساؤل عن المصير ؟

ما الماضي بالنسبة لانسان اصبح ، بتأثير ظرف ضاغط ، يقطع اوصاله بكل ماض ؟ ما المستقبل في دنيا تتبدل بين عشية وضحاها ؟ ما العلاقات الانسانية في مجتمع يفتت اطره ، وكأنه نهب لشیطان لثيم يتلاعب به كما يتلاعب الهاوي البارح باحجار الترد ؟ ما الحرية الانسانية في عالم عصفت فيه اهواء الغرائز . قدرا اصم ابكم يسحق الانسان بعد ان بذله ؟

لقد عملت البورجوازية خلال نيف وثلاثة قرون على ارساء قواعد مجتمع ضمنتها اعرافها وتقاليدها ، قيمها وانسانيتها . وها هو ، اذ يتقوض من الداخل ، يتحول مع الفاشية الى ذئب مفترس . والتقنية التي استنبطها الانسان لتساعده على حل مشكلاته ، ها هي تنقلب عليه وتبدل فيه ما اعتقد انه الصميم من وجوده .

في خضم هذه التساؤلات وما تبعته في النفس من ذعر ، كتب سارتر ليؤكد ان الحرية « هي الوجود بما هو موجود » انها وحدها مطلق ، انها قادرة على انقاذ الانسان لانها حتى لو تنازل عنها هذا فباعها للشيطان ، ما تبرح مطلقا .

انها الاشياء الذي هو كل شيء .

لم يكتب سارتر ايدولوجية ثورية ، ولا عارض ايدولوجية باخرى ، ولا يمكن ان يستخلص ، لا من كتابه هذا ولا من اي مؤلف آخر له ، اي ايدولوجية .

ولكنه اتخذ موقفا يعتقد انه ذلك الذي يلخص كل المواقف الاخرى ، -

فكتاب (الوجود والعدم) انطولوجيا ثورة وثورة في الانطولوجيا

انه انطولوجيا الحرية التي ما تبرح في حركة لا تنقطع ، تنتقل من العدم الى الوجود .



الخلود

في التراث الثقافي المصري

للدكتور : سيد عويسى

منشورات دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦

علاقة البشرية بالخلود علاقة ترجع الى عهود سحيقة ، ولها اكثر من وجه يتدرج ما بين الوجه الفريزي الخالص الذي يشترك فيسه الانسان مع بقية الكائنات ، حتى الوجه الروحي الذي ينفرد به دون بقية الكائنات . والبشرية في كل هذه الوجوه تحاول جاهدة ان تتجاوز حدود هذه السنوات القلائل التي يعيشها الفرد على هذا الكوكب الارضي ، فتجعل حياته اكثر امتدادا واثرة ابعد مدى ، فيتصاعل بذلك ما قد يتناهى من فزع بسبب ما يتوقعه من فناء جسدي .

فالتناسل هو الوجه الفريزي لرغبة الانسان في الخلود ، ولحسن كان النوع هو الذي يبقى هنا ، فلا شك ان الفرد - من وجهة نظره - يجد ان ملامحه الجسدية والعقلية تنتقل منه الى ابنه . فالابن لا يرث اباه ماديا فحسب بل ويرثه جسديا وعقليا ، وهذا الحرص على استمرار الفرد في اولاده هو الذي طالما دفع بكثير من الازواج الى قتل زوجاتهم أو طلاقهن اذا تبين لهم ان ابناءهم ليسوا من صلبهم وان ثمة خيانة قد وقعت . في التناسل اذن لون من الاستمرار الفردي الى جانب الاستمرار النوعي ، ولا يكون الاستمرار عن طريق الوراثة فحسب بل وهناك جانب آخر يتم عن طريق الاكتساب كالتقاليد والتعاليم والمفاهيم التي يلقنها السلف للخلف والتي يحرص الجيل لتقديم على ان يظل الجيل الجديد محافظا عليها متمسكا بها .

وفي المجال العقائدي نجد كيف اتفق كل من المصريين القدماء والهنود على فكرة الخلود بعد الموت ، ومع ذلك فقد سلك كل من الفريقين طريقا مضادا تمام التضاد للفريق الاخر . فالمصريون القدماء آمنوا بالخلود الفردي ، فكل فرد يتحمل تبعاته بعد موته ، والخلود هو ثواب الصالح ، اما الفناء فمعقاب الشرير ، وبهذا كان مجرد البقاء بعد الموت هو الثواب . وكان الهدف من التحنيط هو الإبقاء على كل المصالح الفردية حتى تتعرف الروح على جسد صاحبها ، وما الخوف من ان لا يعرف الميت في العالم الثاني شخصه الا احد الشجون الكثيرة القريبة التي كان على ما في كتاب الموتى من سحر ان يعالجها ، فالمت يخشى الا يكون له فم يتحدث به مع الالهة ، أو ان يسلب قلبه أو تقطع رأسه أو يفسد جسده بالرغم من تحنيطه . وعلى عكس التحنيط الذي يهدف الى الاحتفاظ بكل معالم الجسد أي بفرديته وبالتالي بفردية الروح بعد الموت ، نجد فكرة حرق هذا الجسد نفسه عند أصحاب العقيدة البوذية لمحو كل المعالم الفردية للجسد وبالتالي للروح ، فالروح - وان كانت خالدة - الا انها ليست خلودا على النحو الفردي عند المصريين القدماء ،

فان كان صاحبها صالحا قد وصل الى درجة البراهما فانه يصل الى حالة النيرفانا حيث تندمج روحه مع الروح الكلية كما يندمج قيس النار مع النار التي قيس منها . وليس عقاب الروح الشريرة هنا فناؤها - وهو أقطع ما يهدد الفردية - كما عند المصريين القدماء ، او بقاؤها في قبرها تعاني العطش والجوع كما تطور الاعتقاد في المصور المتأخرة من تلك الحضارة ، انما هو ذهابها الى كائن ذي درجة أقل في مراتب الوجود كان تذهب روح الرجل الشرير ساعة وفاته في جسد طفلة تولد ، وان تذهب روح المرأة الشريرة في جسد حيوان يولد وهكذا .. وهذا ايضا قضاء على فردية صاحب الروح .

وقد ارتبطت العقيدة الدينية بالفن في كل مراحل التاريخ ، وكان الفن هو الوجه الآخر في محاولات الانسان للتعبير عن رغبته في الخلود . فالفنان يموت ولكن أثره يبقى ، أحيانا يخلد صاحب التمثال وأحيانا يخلد صانعه وقد يخلد الاثنان معا وقد لا يعرفان . ولئن كانت فكرة البقاء بعد الموت - على النحو الذي تصوره المصريون القدماء - هي بالنسبة لنا اليوم مجرد موضوع للدراسة ، فانهم رغم ذلك قد خلدوا وان كان ذلك على نحو آخر ، بعد خمسة الاف سنة أو اكثر امكن - عن طريق ما تركوه لنا من فن - ان يعيشوا من جديد في التاريخ فننتعرف عليهم وعلى تاريخهم وعلى تفاصيل حياتهم اليومية . وهذا تم بعثهم - وان كان على نحو لم يخطر لهم على بال . وهكذا أصبحت لهم - بفضل تصافر عقيدتهم وفنهم - حياتهم الاخرى ، ولولا ذلك لاندثرت حضارتهم كما اندثرت حضارات اخرى .

ولا شك ان المحاولات الطبية التي تبذل للوقاية من الامراض قبل وقوعها ، والمعالجة منها بعد وقوعها ، وكل ما يندرج تحت محاولات اطالة العمر طبيا وعلميا وحضاريا انما هو تعبير عن رغبة الانسان المعاصر في البقاء أطول مدة ممكنة في الحياة .

ومن تلك المحاولات محاولات السيطرة على الزمن ، حتى ليتمكن القول ان عصر الانسان المعاصر قد تضاعف عن عمر سلفه ولو كانت السنوات الشقيقة اثني أمضاهما كل منهما واحدة . فمثلا اختراع المواصلات الحديثة وفر على الانسان الحديث اياما أو شهورا كان يقضيها في السفر ، فأصبح سفر اليوم يتم في ساعات ، وهذا نوع من اطالة العمر . ولعل اختراع الصواريخ وطووح الانسان للصعود الى الاجرام السماوية هي اخر محاولات الانسان في هذا المضمار .

وقد نشرت دار المعارف اخيرا كتابا للدكتور سيد عويس بعنوان « الخلود في التراث الثقافي المصري » تناول فيه أولا ظاهرة الموت ، ثم فكرة الخلود عند كل من المصريين القدماء والمصريين المسيحيين فالمصريين المسلمين . وقد حدد مفهوم الخلود الذي استخدمه في كتابه بأنه استمرار وجود الناس الروحي بعد موت ابدانهم ، وبذلك استبعد الوان الخلود الاخرى التي سبق ان عرضنا لها .

ولما كان الحديث عن خلود الروح لا بد وان يسبقه الحديث عن

ظاهرة الموت فقد حاول المؤلف ان يحدد مفهوم الموت ، فأورد المفهوم اللغوي ثم المفهوم التسعبي ثم المفهوم العلمي وملخصه انه توقف عملية التمثيل أي توقف هذا التغير المستمر في استمرار الغذاء وإخراج الفضلات في الجسم البروتيني . وقد تغير أيضا الأجسام غير الحية ولكن يلاحظ أنها لا تصبح كما كانت ، فقد تتآكل الصخرة بسبب عوامل التعرية ولكنها لا تبقى صخرة ، أما الجسم الحي فان عمليتي الهدم والبناء تتمان فيه جنباً الى جنب . ويختتم المؤلف هذه النبذة العامة عن ظاهرة الموت باستعراض مفهوم الموت عند الشعوب البدائية .

ثم يتناول معنى الموت عند كل من المصريين القدماء فالمصريين المسيحيين فالمصريين المسلمين ، ونلاحظ هنا كما نلاحظ في الفصول التالية اتني عقدها عن الحياة بعد الموت عند كل من الفئات السابقة انه ليس هناك مفهوم للموت أو للحياة بعد الموت عند المسيحيين المصريين يختلف عما هو عند المسيحيين غير المصريين ، والامر نفسه بالنسبة للمسلمين ، فلم تنضج لدى القاريء أية تفرقة بين عقيدة المسلمين عامة والمصريين منهم في مثل هذه المسائل ، ولهذا فان اضافة كلمة المصريين لم تكن لها دلالة في جانب المؤلف . فهو يستشهد أساساً بآيات من الكتب الدينية مما يؤمن به المسيحيون أو المسلمون مصريين وغير مصريين على السواء .

ثم يتحدث عن فكرة الخلود يتناولها أولاً بوجه عام . وكيف انها ارتبطت لدى البعض بفكرة وجود الله بينما لم ترتبط لدى البعض الآخر بهذه الفكرة . فاذا انتقل الى الحديث عن الحياة بعد الموت عند المصريين القدماء حاول ان يعلل وجود هذه العقيدة لديهم من ذلك رأى بؤسند بانه من الجائز ان ذلك الاعتقاد كان يدعمه طبيعة تربية مصر ومناخها ، وهي انها تحنط الجسم الانساني بعد الموت من البلى الى درجة لا تتوافر في أية بقعة أخرى من بقاع العالم . كما يضيف احتمال ما كان يراه المصري القديم في احلامه عن اشخاص الموتى من احبائه ، وان كان هذا امراً انسانياً لا يخص شعباً دون آخر .

ثم تحدث عن الحياة بعد الموت عند كل من المسيحيين فالمسلمين فقال : ان حكمة القيامة عند الفريقين في جوهرها واحدة .

وفي خاتمة الكتاب يعترف المؤلف انه لم يحاول تفسير عوامل استمرار وجود العناصر الثقافية المتصلة بموضوع الدراسة في المجتمع المصري . والواقع ان قارئ الكتاب لا يخرج حتى بالاحساس بوجود هذا الاستمرار . فقد أورد المؤلف أكثر من ظاهرة باعتبارها عنصراً ثقافياً مستمراً منذ الفراعنة حتى اليوم ، ولكن قليل من التامل نجدها انها - ربما فيما عدا مفهوم القرن - ظواهر أهم من ان يختص بها شعب دون الشعوب الأخرى ، وانها مستمرة بحكم انسانياتها . مثال ذلك الصلة بين ظاهرة النوم وظاهرة الموت ، عوامل وجود ظاهرة الموت ، وجود اله الموت او ملأله ، التفكير في الموت ، التفكير في الحياة بعد الموت ... الى آخر هذه المعتقدات التي وجدت لدى أكثر من شعب . ونحن نرجو ان يحقق المؤلف وعده بالقيام بدراسة أخرى لا لتفسير عوامل التشابه فقط بل لايضاهاها ايضا .

يوسف الشاروني

القاهرة



وجها لظهر

مجموعة قصصية لصبري موسى

يدوي لي أنه يمكن التحدث عن عيوب القصة القصيرة وإزمتها عند كتابنا من خلال هذه المجموعة القصصية . فظاهرة الالتزام الفج ازاء

قضايا الوطنية والاجتماعية تبرز في بعض قصص هذه المجموعة بوضوح ، بالإضافة الى ظاهرة أخرى خطيرة ، وهي ان بعض الكتاب يتوهمون أن القصة القصيرة فن يمكن تداوله دون الوقوع في اخطاء ومزاق فنية ، فيقدمون بعد الركون الى هذه القولة المفلوطة قصصاً مسوّهة لا تحمل من مقومات القصة الناجحة شيئاً .. ففي أغلب قصص هذه المجموعة لا بكاد الأخ صبري موسى يلتفت الى الصياغة الفنية لقصصه ، وانما هو يلهث خلف الحدث الذي يستحيل على يديه الى خبر صحفي مطموس الابعاد والدلالات ، ولا يشير في القاريء حسس التعاطف والانفعال ، ولكي تؤكد هذا الادعاء ، فلا بد من استعراض بعض قصص المجموعة والتحدث عن كافة المزالق الفنية التي يتورط فيها الكاتب .. في قصة « وفي الصباح » يتحدث الكاتب عن سهرة عائلية كلها طق حنك ، وفي نهاية القصة سستيقظ أبلط ويفاجأ بانه قد خنق زوجته أثناء نومه وهو يحلم .. وان اقل نظرة الى القصة تثبت ان هذه النهاية المفاجئة قد فرصت على العمل الفني من خارجة .. وان المنطق الداخلي لاحداث القصة لا يوحي بهذه ائنهاية لافتقارها الى المبررات الفنية .. ومثل هذا العيب ، وهو عدم الالتفات الى تنامي الحدث المبرد فنيا يكاد يوجد في قصص كثيرة ، ففي قصة « سبتمبر » يكرس الكاتب صفحتين يتحدث فيهما عن البطل وهو في الحمام ... فيستعرض من خلال تيار وعي البطل تفاصيل جسده ، ثم يذكر السباحة وبغيرات الطبيعة وأثرها على نفسه . ويحدثنا عن « السمات المسكنة التي سقط الثلج على موطنها في سيبيريا فهاجرت مع ملايين السمات الأخرى وعبرت البحر الأسود والبحر الأبيض » وبعد ذلك ينتقل تيار الوعي الى المدرسة ايام كان البطل طفلاً ، ثم تنتهي القصة بذهاب البطل الى دمياط ، البلد الذي أمضى فيها جزءاً هاماً من طفولته وصباه ..

وفي اعتقادي ان الكاتب يسيء استخدام تيار الوعي في القصة ، فالعملية ليست تسجيل كل ما هب ودب من خواطر تدبّح في وعي البطل ، وانما يجب ان يخضع تيار الوعي بدوره لعملية اصطفاء فني تزيح ما لا يخدم الحدث من خواطر عابرة .. واذا كان الكاتب يرفض هذا القول ، فما هي العلاقة العضوية على الصعيد الفني بين السباحة والسمات المسكنة وبين الرحلة الى دمياط !! الا يلاحظ الكاتب انقطاعاً في تنامي الحدث القصصي بحيث اضطر الى تقادي هذا الانقطاع بوضع فاصل شبيه بالسنار السرحي بين مشهد آخر !! واذا ما قرأنا قصة « السفينة » نجد التشتت والتخلخل في بناء الحدث واضحاً بينا .. فالكاتب يحدثنا في البداية عن رجل « جاء بعياله الى ممر بين عمارين في شارع السمد بالسيدة زينب ، وبنى لنفسه بيتاً » ومن ثم ينتقل بنا الى الخليلج العربي « حيث يكتشف حاكم احدى الامارات التي يتفجر فيها البترول ان واحدة من خزائنه قد فتحت خلسة وضاع منها مائتا الف جنيهه انجليزي » وبعد ذلك تنتقل عدسة الكاتب الى السفينة فرانس والى ندمام ديغول الفخورة بالسفينة الضخمة ، ومن ثم يقدم لنا ريبورتاجاً صحفياً عن السفينة .. فطولها ثلث كيلو متر ، وعرضها ثلاثة وثلاثون متراً ، وتضم بداخلها داراً للسينما وداراً للحضانة وكنيسة ، ولا ينسى ذكر اطنان اللحوم والخضراوات والاف ألتترات من البيرة والويسكي التي سوف يستهلكها المسافرون فوق السفينة .. وربما قصد الكاتب من وراء نلفيق الاحداث في هذه القصة الى ابراز التناقضات السائدة بين بعض المجتمعات الانسانية . وهذا امر حسن ، ولكن السوء كل السوء ان تتم هذه الالتفاتة المشكورة على حساب الفن .. فالترابط بين الاحداث مفقود ، بالإضافة الى ان الكاتب عمد الى اسلوب العرض المباشر وكأنه يسرد حكاية ليس الا . انتهى من هذا الى ان الكاتب لا يعتني بالشكل الفني لقصصه العناية الكافية .. فغالسب شخصياته باهتة مرقعة بالاملاح .. والحدث لا يمضي في مسار فني واضح . وانما هو يتذبذب ولا يلبث ان ينقطع ليأخذ مكانه حدث جديد لا تربطه بما يسبقه علاقة فنية مقنعة ، كما أن الكاتب يحسر نفسه في مسار الحدث فيعيق حركته الطبيعية .. والا فما الدافع الى ظهور شخصية الكاتب

الطبيعة في شعر المهجر

تأليف أنس داود

منشورات الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة

لا خلاف على ان شعراء المهجر عرب ، تمتلئ قلوبهم حباً للمنطقة النائية الرابضة خلف بحار الظلمات . وهم في حبيهم لا يستجيبون لنداء الدم او لنبضة العرق الا على اساس الصورة البلاغية ، اما الشيء الذي لا يعتمد على الصياغة البيانية فهو انهم يجدون في تلك الساحات اذناً تفهم انفاهم ، وقلوباً ترتسم على صفحاتها اجمل ذكريات الطفولة والصبا ، يوم كانت المادة والمنفعة لا يمثلان حقيقة ذات وزن فسي العلاقات ولا في المقاييس ولا في التقسيمات الاجتماعية .

هكذا يكون اللقاء على غروية شعراء المهجر ، اما غروية الشعر المهجري - مع التفاهة الناس في الوقوف تحت لافتته الالهة المظلة - فقد يحتاج الى البرهان او هو على الاقل يحتاج الى التأمل اليقظ المتفتح بعد تسبيحة صوفية في المبداء الامن المثل . وافضل اسلوب للتأمل ان نمضج التجربة ببعض الاسئلة ، كخطوة اولى لتمثلها :

« هل نجد في العالم تجربة مشابهة لتجربة الشعر المهجري العربي ؟ » ان معجزة اهل الكهف انتهت في اللحظة التي ذهب فيها احدهم وهو يحمل عملة اخرى الى السوق !! امأوه تحتاج الى ان تمتلئ وخزائن التجار تحتاج الى ان تمتلئ ، والتجار لا يفهمون عملة اهل الكهف . فاما ان يقدم الرجل عملة اخرى يفهمها العصر واما ان يموت جوعاً .

« هل يمكن لجموعة من الناس ان يتركوا موطنهم الى بلاد لا تفهم لغتهم ولا تفكر مشاعرهم ولا تدري شيئاً عن تاريخهم ، وان يستمر

في نهاية قصة « اخوها » حيث يقول « وحين يفكر الانسان بنفسه القصب ، وتمتلئ الجيوب بالمبررات ، وتكثر النوافذ للهروب » . . ويضاف الى ذلك ما يمكن ان نسميه التخطيط الهندسي الواعي لنمو الحدث ، حيث يفشل الكاتب في اخفاء نفسه ، ويظهر تدخله المتفصل بوضوح . . ففي قصة « ديسمبر » تحدث الدجاجة البيضاء في الجريدة ، ويفرأ الكاتب نيابة عنها خبراً نجده يتلاءم في مضمونه مع وضعها الخاص . . ومفاد الخبر ان السلطات القت القبض على رجل اجنبي هرب من سفينة الى البحر حيث مل البقاء في البحر . .

نصل الان الى قضية الالتزام الفج ازاء قضايانا الوطنية والاجتماعية . . ولا اكون مغالياً اذا قلت ان رؤية القضايا الوطنية والاجتماعية بوضوح وعمق لها اثر على الطريقة التي يتناولها بها الكاتب . . فكلماً كان انكائب موفقة في رؤية المضمون كانت الصياغة الفنية لفصنه خصبة وعميقة . . وكلما كان انكائب متعمقاً في فهم حركة الواقع والمجتمع كان المضمون قريباً من بعيرته الفنية والعكس صحيح . . وحينما نطالع القصص التي تعرض لبعض القضايا الوطنية والاجتماعية في هذه المجموعة ، نجد ان الالتزام الفج قد تم على حساب العمل الفني . . فقصة « وجهها ظهر » فيها انفعال صادق لحادثة اختطاف المهدي بن بركة ، ولكنه بالتأكيد ليس انفعالا قصصياً . . ففي هذه القصة لانتقي باي عنصر من عناصر العمل القصصي . . ولست ادري ما هي الدوافع التي جعلت الكاتب يبدأ القصة هذه البداية المجردة . . « كان العدل مصلوباً مشهوداً » او « ولم يهدأ الظلم حتى بعد ان رأى الدم ينبثق من وجه العدل » ولت الكاتب يعلم ان القصة القصيرة تتعامل مع ابطال من لحم ودم لامع ابطال مجردين يدعون « العدل » او « الظلم » . . وكان بودي ان يجسد الكاتب بطلاً يرمز للعدل وآخر للظلم بدل فصله العكس واسقاطه قصته في شبك الخواطر الصحفية . . اما في قصة « أغسطس » فقد حاول الكاتب ان يبرز بيروقراطية القاتلون حينما يطبق بمزمل عن الملابس الاجتماعية والانسانية . . ولكن افقد القصة كثيراً من شحنات التأثير حينما وقع في خطأ المباشرة فسي عرض المضمون .

بقي ان اتحدث عن القصص الناجحة في هذه المجموعة . . قصة « الوولف » لقطة انسانية ذكية تعرض جانباً من جوانب الحياة من خلال وعي كلب ، وهي الى بساطة الاسلوب وعفوية ، تحمل قدراً من الدراما والنوتر يجلى حينما راح الكلب يلعب مع الفتاة والشباب ، والقصة تحفز القاريء على ان يري للكلب ويشفق عليه حينما يضربه الشاب ويرفض قبوله طرفاً ثالثاً في اللعب . . وفي قصة « ديسمبر » يتوقف الرجل بين الفينة والاخرى عن سحب العربة ، فيقبض على الديك الوافف فوق القفص ، ويضربه بضراوة لانه يعتقد عن سذاجة بان الديك ينقر رقبته اثناء اترحلة . . بينما الحقيقة ان منقار الديك يصطدم عفوية برفبة الرجل كلما اهتزت العربة . . وقد استطاع الكاتب ان يؤنس احاسيس الدجاج في القفص الى حد يحملنا على التعاطف معها . . واما شخصية البطل فقد كانت على العكس من بقية شخصيات المجموعة حية واضحة الملامح تجد طريقها الى نفس القاريء فتأسره . . واما قصة « الطوق » ففيها براعة في الدخول الى عالم الاطفال ، ورصد تصرفاتهم وما يتمل في نفوسهم من هموم وطموحات صغيرة . . وقد استطاع الكاتب ان يجسد شخصية « رجب » ببساطة متناهية وصدق فني كنت ارجو ان يتوفر في بقية شخوص قصصه .

محمود شقير

القدس



فهم الادب

ما هو الادب ؟ ما هي مقومات الفن والجمال ؟ كيف تفهم الشعر ؟ انؤمن بالالهام الشعري ؟ ما هو دور العقل في الانتاج الادبي ، وما هو دور الخيال والعاطفة ؟ اوبعتبر الزجل شعراً بلغ كماله الفني ؟ هل الابداع في التعبير عن الحياة ؟ وما قيمة الرؤى وما وراء الحياة ، والدروس النفسية ، والفلسفية ، والاجتماعية في الادب ؟ قيل ان الاسلوب في الادب هو كل شيء ، بل هو الاديب بالذات ، فما قيمة هذا القول ؟

ان شئت ان تجد عن هذه الاسئلة اجوبة معززة بالامثال المختارة ، والاشعار الخالدة ، واراة اعظم المفكرين والدارسين فاطلب كتاب محاولات في فهم الادب للطفي حيدر ، من دار المكشوف ، بيروت ، ص.ب. : ٥٨١

والطبيعة لحدوديتها ونجاسها وعدم تلونها لم تستطع أن تفوض في وجدان الشاعر الإسلامي والجاهلي من قبله ، وإذا ما ذكرها شاعر فانما يصفها من خارج ذاته وصف الناظر المنامل أو المحتاج لتبسيه أو استنارة ، لا وصف الفائن الممازج الذي يصنع من خارج النفس ودخلها وحدة حية .

والحق أن العربي الإسلامي والجاهلي قد عرفا الطبيعة ذات الألوان والدهور في « رحلة الشتاء والصيف » وفي علاقتهم بآفارس والروم ، وعند رياض اليمن ، وباعوا واشتروا في تلك الأماكن . فلماذا لم تهز الطبيعة وجدانهم ؟ ولماذا لم يولد القرآن فيهم احساس التامل في الكون وهو يدعو في كل آية الى ذلك ، وهو يقدم النماذج المذهلة في وصف الرياض والمتع والمباح ؟! هذا ما أتمنى ان يناقشه الأستاذ انس داود في دراسته الممتدة وفي رسالته التي يعد لها ، اما أنا فأري ان العربي كان يعيش حياة العسكر ، حتى وهو في جنات الأندلس ، حياة الجندي في الخيمة ، والمركة دائرة محتدمة ، معركة لا يغمض فيها الإنسان عينيه ليحلم بل يموت .

ويحدث الكاتب عن الطبيعة اللبنانية واثرها في الشعراء ، وكيف تأثروا بالموروث الثقافي الروماني ، وكيف قدم شعراء الشام مفاهيم جديدة من الشعر خلال احساسهم انكسري بالوجود ، حيث يتداخل الإنسان في الطبيعة في تكامل فني . ويقف طويلا مع الشاعر القروي ومع الياس فرحات باعتبارهما تجربة فريدة في اشعر العربي جديرة بالدراسة . ثم يحلل النظرة الميثافيزيقية للطبيعة وأستكناه حقيقة الوجود المطلق ممثلا في خالق هذه الطبيعة الساحرة وكيف أن الطبيعة هي المثابة والعزاء للنفوس المحطمة ومعبد الله وموطن المثل العليا وحقل التامل في مشكلات النفس والكون وسبيل ثبت الخواطر فسي فضايا الحياة ووعاء المواعظ الاجتماعية . ووضح انني من اول جملة (ثم يحلل النظرة الميثافيزيقية للطبيعة . . .) - لم اقل شيئا ذا دلالة موضوعية .

ومن أروع ما تعرض له أنقاد في بحثه : علاقة الادب بالسلطة ، بالسلطان أبا كان لونه أو فكره أو عقيدته لا يغير موقفه كثيراً بالنسبة للفتان وهو لا يريد للفتان أن يغير موقفه منه أو يختار هذا أوقع . انه يريد له زينة أو سلاحا ضاربا أو أداة دفاع وهو يريد لنهر الشعر ان يفيض على مسكرات جنوده وعلى قصور حريمه ، وهو من أجل ذلك سيحول مجرى النهر أو يوقف اندفاع تياره ، وإذا اندفع التيار بالنهر يمينا أو يسارا عن الخط المرسوم ، عندئذ لا يبقى من الشعر الا « صلاة زائفة مفعمة بالأكاذيب تصعد الى عتباتهم ، ولما كان الشاعر يلتفت الى نفسه ، ويحس ان مهمته الاولى ان يقول ما يشعر به وأن يعبر عما يحس » .

والطريف أن الكاتب يرى في موقف السلطان من الشاعر سلوكا حدث مرة في التاريخ القديم لا نمطا مشاعرا على مدى العصور ، لذلك يحاول ان يلمس من هذا الموقف بين الشاعر والسلطان سببا لعدم اتجاه الشعراء العرب الى الطبيعة . والاسئلة التي تدمر رأسي كالمطارق فاطالبه بأن يجد لي أجابة شافية عنها هي : « هل استطاع الشعراء العرب في المهجر ، وقد تخلصوا من قبضة السلطان ، ان يعبروا عن رأيهم الساخط العريخ في ذلك السلطان المدمر للشخصية في الوطن الام ؟ » و « هل استمر ارتباطهم بالوطن القديم ، في غير ارسال المعونات للمعائن ، بحيث يؤدون الى تطويره وانتشاله من ظلمة ليله ؟ وما مدى هذا الارتباط ؟ » و « هل في شعرهم ما ينقد المجتمع الجديد الذي لا

تعاملهم بلفتهم الاصلية ؟ » ان هذا لم يحدث حتى في امريكا حيث عاش شعراء المهجر . وقد سمعت من صديقي الشاعر « الياس فرحات » - وهو من اعظم شعراء المهجر - الشكوى المرة الباكية ، وهو يذكر ان ابتداء لا يفهمون اللغة التي كتب بها شعره العربي !! . أي ان اهل الكهف لم يمدوا غرباء فقط بمنطق العصر او السوق الذي ذهبوا اليه بعملتهم ، بل صارتوا ايضا غرباء على كهفهم واصبحت كل حجرة في عزلة عن الحجرة الاخرى !!

وقد التقيت في الاسكندرية بشعراء يونانيين ، واضطر كل منا الى التفاهم مع الآخر بلغة مشتركة ، فقد كانت لهم قضية مشتركة هي قضية قبرص ، وفي تلك الفترة كنت احس القرية الوجدانية في عيونهم . ولكن الأستاذ نقولا يوسف ترجم لي من شعرهم ما انشدوه من حب لاهل الاسكندرية ، وبعضهم ولد فيها وقضى بين رياضها اجمل ايام عمره ، ومع ذلك فالبيوناني ضيف على اهل مصر ، لا يطمع آلمربون منه في اكثر من ان يحسن فهم موقفه فلا يخون الضيافة ، وهو لا يطالب بالدفاع او حفظ الامن في بلادنا . ولكن الشاعر المهجري واولاده مطالبون فسي امريكا بالانضمام الى الجيش والشرطة ، وان يقفوا مع الدولة حتى الموت . وهناك شكل اخر من أشكال القرية الوجدانية تمثل في الاتجدد في لغة الاسرة اداة مسعفة فتعبر عن خفقات قلبك بانغام لا تلمقي مع القلوب التي تفهم لسناك . كما في شعراء المسعمرات القديمة التي تتكلم بالانجليزية او بالفرنسية حتى بعد تحررها . وربما صنع مثل هؤلاء شيئا حائدا كما صنع رابندرات طاغور وكاتب يس ، وتكن الهوة ستظل عميقة بينهم وبين الهوى التي تقف معهم في معركة واحدة .

ان الشاعر المهجري فارس عملاق تمرد على واقعه ثم ضاق بالتمرد ففر من الميدان ، وفجأة وجد نفسه محاصرا مقيدا وقد سنده من كل قدم الى حصان نافر ، وانطلق العنصانان تل في اتجاه ، وقد تعلق بكل حصان بعض اشلاء الفارس العملاق ، ومن هنا يصعب ان ننسب التجديد اليهم او ان ننزعه منهم ، اذا كان التجديد بمعنى الاضافة المحددة المبنية ، كأن نقول : « امرؤ القيس اول من قصد القصائد » او « أحمد شوقي بدأ المسرحية الشعرية » ، وتكن شعراء المهجر مجددون بأوسع معاني هذه الكلمة وعلى أي مصطلح علمي اخذناها اذا كان التجديد بمعنى الاضافة والائراء وخوض التجارب الجديدة الاصلية .

والاستاذ الشاعر أنقاد « أنس داود » معجب بالشعر المهجري لدرجة الادمان ، وهو داعية للاتجاهات التجديدية في فنونهم ، وهو يدعم حماسه بالثقافة والدراسة والتمثل ، ومن هنا يستحق كتابه « الطبيعة في شعر المهجر » منا وقفة اهتمام وعناية ، وان كنا نعتقد أن المكتبة النقدية ، وقد اثراها هذا الجهد ، ما زالت محتاجة الى مفاتيح جديدة ومداخل تزيل عن هذا اتفن كل الافئدة التي تسبب له القرية وعدم التجانس ، لنجد تحت القوقعة نبضا عربيا لا يقطع صلته بأمريء القيس ولا ببشار ولا بعبد الصبور .

وإذا كان الشعر المهجري قد لمسته اعمال نقدية من احمد امين وشوقي ضيف وسيد نوفل ، أو عرض نفسه من خلال ادبائه او اصدفائهم الذين عايشوا التجارب المهجريّة من أمثال جورج صيدح والياس ابو شبكة والياس فرحات واحسان عباس وايليا حاوي وميخائيل تميم ، ثم اخذت الدراسة اشكالا مقارنة في كتابات احمد هيكل ومحمد غنيمي هلال وعز الدين اسماعيل وكمال نشأت الذين يعتبرون التجديد حركة مستمرة خارج أطر النبوي ونبضة حياة لا يمكن قياسها بادوات محدودة .

اذا كان هؤلاء الاساتذة الاجلاء قد ساهموا في تجديد معالم الادب المهجري ، واذا كان استاذان جليلان قد جعل كل منهما من مجلته أداة ومنبرا لاستيعاب التجربة المهجريّة هما سلامة موسى واسعد حسني ، واذا كانت الصحف اللبنانية لسبب او لآخر قد افسحت لادباء المهجر او الدارسين لادابهم في منابرهم .

اذا كان كل هذا وأكثر منه قد حدث ، فما زال الباب مفتوحا في انتظار وتلف للدراسات التي يبداها الشاعر الكاتب « أنس داود » بكتابه « الطبيعة في شعر المهجر » .

زوروا مكتبة السلام

السودان - حلفا الجديدة ص ٢٣ ب

جميع الكتب وادوات المدارس ومطبوعات دار الآداب

العُزْرَةُ بِلَالُ

مهدة الى الصديق الاستاذ كامل أيوب - الذي ازل
لحيته الصناعية .. ثم عاد للشعر ، وتزيا بزى
الفرسان .. بعد عودته من بلاد البترول

ما زلت احاول ان اصعد درجات السلم
لا تبسم حين تراني أتعثر ... لا تتألم ..
لا تتظاهر قدامي انك ترتي لي .. انحطم
سبعة جدران أهدمها ثم تعود ، تصد الريح
سبعة غيلان اقتلها ، من دمها تولد غيلان
وأنا انسان لا يملك الا أسلحة الكلمات
والعمر يمر كلمح البرق ، ويمرق حولي كالعربات
الساعة ان دقت .. نرعت غصنا من شجرة
سقطت زهرة ..

جفت من جدول أيامي قطرة
يا من تعبر قدامي مشدود الخطوة والقامة
لا تحسب زادك لن ينفد ان قاتلت مع الفرسان
عابر صحراء ستعيش اذا ما ثرت ..
سبعة أسياف تتقصف ثم تعود بلا نيشان
وتموت بلا مأوى .. في التآج تموت
يا اللهم اذا ما حط على الكتفين ..
على العينين ، على الاذنين
تصحو طفلك فوق الصدر ..
تنام وطفلك فوق الصدر ..
يمصك حتى باب القبر
لا يخذلك بريق الكلمة حتى كلمات الشعراء
فتحوا الجعبة ، بثروا الحكمة من آيات أو أبيات
والانسان ، كما قد كان هو الانسان
وجه يهوذا ، والدجال ، وراسبوتين بكل مكان
أبدا لا تفتح أعماقك للافعى ذات الاجراس
أبله ، من لا يوصد مثلي كل نوافذه للناس
من يدري ، من أكل طعامك قد يفدو - يوما - نخاس

كيلاني حسن سند

القاهرة

يفهم لفتهم مما يتيح لفنونهم جوا من الصراحة لا تتاح للامريكيين انفسهم ،
ام قالوا ، نحن لا شأن لنا بالعربة التي تنقلنا ؟ و « هل شاركوا في
معارك الحرية في الشرق العربي بالرسائل والتوجيهات المشجعة والمتطوعين
في ثورة ١٩ او الثورة العربية او المهديّة او الثورة العربية الكبرى ،
وكلها اشكال للتعبير الصارخ عن التمرد على السلطان الجائر والاضواء
التي « ناروا » عليها او هربوا منها ؟

اغلب الظن ان الجواب سيأتي منصفا للشعراء المهجريين طالما ان
الكاتب يقول . « .. وآمن بنفسه رسولا لبني وطنه ، ورائدا على طريق
التعبير الجميل عن المثل العليا » ويحدثنا الكاتب عن العطاء النبيل
السخي ، ثم يقف عند عطاء الشعر المهجري في الطبيعة ، وربما كان
ضيق الكتاب سببا في عدم وقوفه طويلا عند انواع العطاء الانساني
لهؤلاء اشعراء باعتبارهم بشرا وعربا وهاريين او ناجين من ظروف
جائرة .

والكاتب يأتي بنماذج جيدة تصور كل الذبذبات الانفعالية عند
الفراء في مهجرهم البعيد ، ومن خلال المعالم التي وضحها في بحثه
نستطيع ان نفهم كثيرا من شعر المهجر فهما جيدا . وربما خرجنا بنتائج
مناقضة تماما لما وصل اليها ولكننا في النهاية ندين للكاتب الشاعر
أنس داود بالفضل حتى فيما تختلف فيه معه ، فلولا انه قام ببناء
الساحة وحدد معالم اللعبة لما كونت قدرانا فرقة مضادة لا تدفعها الى
الساحة روح المنافسة او الرغبة في الكسب .

فالكتاب مثلا يحس في هجرة شعراء المهجر انتصارا ونبوة وريادة
وعطاء سخيا ، وانا ارى في هجرتهم هزيمة يائسة ومرارة جليدية ورمادا
متراكما ، وانا أفتح في الكتاب ص ١٠١ لاجد الدليل للرأي المضاد حين
اقرأ قصيدة « النهر المتجمد » لشاعر ميخائيل نعيمة وهو يتحدث عن
الروح العربية المتوهجة كبف جمعتها القرية :

« يا نهر ، هل نصبت مياهك فانقطعت عن الخريف ؟
ام قد هربت وخار عزمك فانشيت عن المسير ؟
بالامس كنت مرنا ، بين الحدائق والزهور
واليوم صرت اذا اتيتك ضاحكا ابيكتني
... وها انا وحدي ، ولا تبكي معي
ما هذه الاكفان ؟ ام هذي قيود من جلد الخ الخ »

هل احتاج الى شرح القصيدة وتحليلها - لقارئ الاداب ؟ - لنشاهد
اي معتقل قاس واي سجن رهيب يعقد خطوات الفنان في مهجره ، اذ
« تساوت الايام فيه صباحها ومساءها ، وتوازنت فيه الحياة نعيمها
وشقاؤها ، وفدا جمادا لا يعن ولا يميل الى أحد .. والشاعر الياس
فرحات يرينا كيف « غاضت المياه فيها ، وغاض البشر والرفاه ...
وجفت الفروع » .

وربما استقط دعواي ان مصباحهم اللهم هو المذهب الرومانسي بعد
ان هزم ، وفقد ثوريته ، وعم الياس النفوس ، واحس بالدمار مجتمع
كان جامع الامل ، فالزعماء قد سافطوا عند اقدام الاعضاء لاعتقين
احذيتهم .. ربما ، ولكن استجابتهم الى هذا المذهب انما هو دليل
الاستعداد والملازمة الوجدانية ونجاس انفس مع هذا المذهب الحزين
المهزوم .

« انا لست الا ومضة الذكرى ... »

على تقطيع الصخر الكتيب الصامت »

وانا لا اريد ان ادخل في معاجة مع الكاتب الشاعر أنس داود ،
وانا لا املك الاضافة الى ما قدم ، كل ما اريد ان اؤكد ، ان هذا البحث
صعب وطويل سلمه وان أثل الذي تقدمه على زعم ان الشعر المهجري
« كل شيء » قد يحمل في نفس الوقت دليلا على ان الشعر المهجري
« لا شيء » . وامام هذا البحث الجيد الذي يملأ فراغا في المكتبة النقدية
لادب المهجر ، ارى ان كتاب « الطبيعة في شعر المهجر » قد صنع شيئا
رائعا يمهّد للاروع الذي ننتظره في دراسات مقبلة .

ابراهيم شعراوي

القاهرة

حول « الإسلام والرأسمالية »

بقلم خليل أحمد خليل

رودينسون ولا أنا نتجاهل ذلك أو نهمله . ورودينسون لم يشر الى دور المدارس الأربع - المالكية والشافعية والحنبلية والحنفية . وأنا اوافقه على ذلك . فانا أرى أنه لم يصف شيء جوهرى الى الفكرولوجيا الإسلامية بعد ولادة القرآن والسنة .

ثم يتهم الأستاذ النادى رودينسون بخروجه على منهج البحث الاجتماعى فهل هو على حق ؟ صحيح أن النصوص لا تفسر الواقع ، لكن عالم الاجتماع لا يستطيع أن يستعيد الماضي المندثر بكل حيويته ، فعالم الكيمياء يحضر المادة الى مختبره ويدرسها ، أما عالم الاجتماع فهو مضطر للرجوع الى مصادر كلامية - بحث خاص فيما يخص مدى صحتها - ويحاول أن يستنبط الواقع من خلالها ، وكلما طال الرجوع الى ما كتب ، اتسع مجال الابتعاد عن الواقع . فلم الاجتماع لا يستطيع أن يدرس علما الا الوجود . والماضى قد أندثر . أما عن تحقيق العدالة في الإسلام ، فقد أشار رودينسون الى تطبيقها في فترة وجيزة - عهد الرسول والخليفين الاولين . ونحن لا نرى أن الأستاذ رودينسون فسد قصر في مجهوده أو خرج عن منهج عالم الاجتماع .

نانيا - مأخذ على منهجي .

أ - يأخذ على الأستاذ النادى استعمال تعبيرات غامضة . قد يكون على حق إذا اعتبرنا أن استعمال تعبيرات مضبوغة أمر ضروري في مجال العلم . لكن علم الاجتماع له لفته الخاصة . وأنا اتساءل أين هو الفموض في الأمثلة التي اعطاها - راجع كلمته ص ٧٥ ، الاداب عدد ١٠ - ١٩٦٦ - ب - أن آرائى واضحة ومتميزة عن آراء الأستاذ رودينسون ، ويكفي العودة الى التضمنات ، للامام بها . ونوضح ان كتاب رودينسون يحمل آراء وافكارا يعرفها كل الاخصائيين ، وآراؤه الشخصية قليلة بالنسبة الى ما أورد من آراء ، فالعمل العلمي يختلف عن القصيدة والقصة ، لانه غير شخصي .

ج - لا بد لاي كاتب ان يعرف بثقافة أو بمواقف غير معروفة أو يفترض انها كذلك . فابن هو الاستطراد ، حينما أحاول أن أبين مكانة الأستاذ رودينسون كمثقف حقيقي بالنسبة الى المثقفين أئزيفين . الم يكن من واجبي التعريف به وهو وأضع كتاب مهم ، موضوع حديثنا ؟ وأي شيء يضمن لي أن القراء يعرفون رودينسون ، والقراء الفرنسيون لا يعرفونه جيدا ؟ كما هو حال كل العلماء الحقيقيين ؟

د - يتهمني الأستاذ النادى بفرط حماسي وانبهازي بالكتساب والكتاب . والأصح أن يقول احترامى وتقديرى العلمى لأول كتاب رزى ، لا أكثر ، وأما عن خلق المقال من نقد ، فليس النقد عملا إيجابيا دائما ، خصوصا إذا لم يكن ثمة حاجة لذلك . وحينما نجد انفسنا أمام عمل ناضج لا يثير فينا أي تساؤل فلماذا نهاجم ؟ لقد وجهت بعض الانتقادات الطفيفة وهي متممة أكثر منها مناقضة . وقد كتب الأستاذ ريجيس بلاشير مقالا في جريدة ليموند ، عدد ٦٧٦٥ ص ١٠ ، عن هذا الكتاب ، بتاريخ ٢ اكتوبر ، ولم يرق سوى شيء واحد هو عرض الكتاب كعمل علمى كبير ، وقال في خاتمته : « ولا نقالي إطلاقا إذا أكدنا أن هذا الكتاب عظيم . فان اختلاف المواضيع المدروسة وتعقيدها يعظم مطالعات واسعة ومقدرة نادرة على التحليل وجراحة فكرية ، يقدرها له كسل انسان . ان كثافة الصياغة لا توقف القارئ طالما انه يتابع سير الكتاب . ونعجب في كل اجزاء الكتاب بالناية الاصيلية بالنصوص التي تدعم دراسات العقيدة . والكتاب الذي يقدمه لنا رودينسون ليس كتابا جريئا فقط ، وانما هو ايضا كتاب عالم قادر على أن يجعل الاخصائي يفكر ، وأن يشارك الاذهان الباحثة في تجددات لا بد منها . »

هـ - مبرر استعمال لفظ فكرولوجيا بدلا من أن ايدولوجيا بسيط جدا لماذا لا نقول علم الافكار ، أو نأخذ (لوجيا) اليونانية ونضيف اليها ما نشاء لنحفر مصطلحات تناسب لفتنا .

خليل أحمد خليل

ليون

انا ممن آمنوا بالحوار وضرورته ، بالكتابة والقراءة . وهذه الامور الثلاثة تفترض اختيارا واعيا وثقافة وتجربة معقدة وصعبة . وقد جاء تعليق الأستاذ محمد يحيى النادى كدعوة لطيفة الى تلبية الى احدى رغباتى الصديقة ، وأشير اولا الى صعوبة الاشتراك في نقاش لا يتعادل فيه الطرفان ، ذاك أن الأستاذ النادى لم يطلع على كتاب البروفسور رودينسون ، ونانيا يفقد النقاش المكتوب الكثير من حيويته وديناميسته ، فلا يمكن أن يكون النقاش المكتوب ، كما اعتقد ، الا سلبيا من حيث النتائج ، باستثناء بعض الحالات . ولا شك ان الاشتراك في ندوة أكثر ايجابية ومفيدة على تغيير المواقف والمفاهيم وتطويرها . مع ذلك ، لا افقد ايماني بضرورة النقاش المكتوب وللأستاذ النادى مأخذان رئيسيان :

١ - مأخذ على البروفسور رودينسون من خلال مقالى .

٢ - مأخذ على منهجي في هذا المقال .

ولنبدا بنقاش مأخذ الأستاذ النادى .

اولا - مأخذ على البروفسور رودينسون .

نحب أن نوضح للقراء وللأستاذ النادى بأن رودينسون يتكلم بصورة رئيسية عن القصيدة الإسلامية ، وهو لا يقول بأن العناصر غير العربية لم تلعب دورا مهما في خلق الحضارة العربية الجديدة وفي تطويرها . وهذه النقطة لم تكن مجال بحثه . فالفهم بنظره هو العقيدة الإسلامية والدور الذي لعبته في تطوير الاقتصاد العربى والإسلامي - إذا كان هناك اقتصاد ديني ، وهذا ما لا نقر به - .

ولو قلنا بتصنيف الحضارة على اساس ديني ، لوجدنا ان الحضارة العربية الإسلامية لم تنتج عن نشاط طائفة معينة ، بل اشتراك في تطويرها عناصر دينية متباينة المعتقدات والمسالك . ولو قلنا بتصنيفها على اساس قومي ، وهذا هو الاصح بنظرنا ، نجد ان الشعوب التي انضوت تحت ثواء العروبة والإسلام قد شاركت فعلا في بناء الحضارة الجديدة وحملت تراثها القومي لتؤثر بواسطته على مقومات الحضارة العربية عامة - الاثر الفارسي مثلا - . وفي كلا الحالتين لا نلصق موضوع البروفسور رودينسون . فحينما يقول الأستاذ النادى ان الدين الإسلامي لا يخص العرب وحدهم فهو على حق ، ورودينسون أو خليل أحمد خليل لا يقولان عكس ذلك . وانما اشير الى وجود فرق حاسم بين القول بأن الفكرولوجيا الإسلامية تخص العالم كله لانها انسانية ، وبين القول بأن العرب قد خلقوا العقيدة الإسلامية وشاركوا في تطويرها أكثر من سواهم . وآثرت الكلام عن العرب ، لا جبا بقومي بل لايماني بأنهم اغنوا التراث الإسلامي أكثر من سواهم . وهذا رأيي لا رأي البروفسور رودينسون .

ولو ظننا ان الفكرولوجيا الإسلامية تشمل كل الطوائف الإسلامية مهما تفاوتت آراؤها ، لقلنا ان كل من اعطى شيئا جديدا يعتبر خلاقا في هذا المجال . الا ان عالم الاجتماع يحتاج الى خلق نموذج يمثل فعلا العقيدة الرئيسية . وفي الإسلام نرى علما ان السنة تمثل هذا النموذج . ولا ريب ان الجهود التي قامت بها المدارس الأربع قد القت اضاءا جديدة على تفسير العقيدة الأساسية اي القرآن والسنة . فلا الأستاذ

السبيل الوحيد لهذا اللقاء . . .

بقلم الدكتور صلاح خالص

في البلاد وطبيعة القوى التقدمية الموجودة فعلا ومواقفها وتاريخها ودورها في الحركة الثورية . . فالشرط الاساسي لنجاح اية مرحلة جديدة هو عدم تجاهلها للمراحل السابقة وانما اخذها بعين الاعتبار الى جانب الظروف الموضوعية التي تحيط بها ، والافادة من كل ذلك في تحديد الخطوات الجديدة التي تتخذها . .

ولكي يكون الحديث اكثر فائدة والحوار اكثر جدوى فلا بد ان يناقش الموضوع في كل بلد عربي وتوضح سماته الاصيلية وتدرس الحلول المطروحة لمعالجته بكل صراحة واخلاص . . وبهذه الروح ساحاول عرض الوضع في العراق والحديث عن الطريق الذي لا بد لثورة الرابع عشر من تموز ان تسلكها لكي تصود جذوتها السي الاضطراب بعد ان كادت تطفئها العواصف .

لقد نضجت هذه الثورة المجيدة عبر نضال شاق عنيد خاصته جماهير الشعب العراقي ضد الاستعمار والرجعية والحكم الملكي منذ ثورة عام ١٩٢٠ حتى ثورة تموز عام ١٩٥٨ . ولم يكن هذا النضال في اكثره ولا سيما في مراحلها الاخيرة عفويا ، وانما كان بقيادة منظمات واحزاب سياسية تدعى قسم منها وتتخاذل في اتون المعارك البصارية ، ولكن قسما اخر منها صمد واستبسل وحمل راية الكفاح التي رفعها ثوار الرابع عشر من تموز حتى النصر . وتشهد على ذلك سجون العراق ومعتقلاته التي لم تغل طيلة الحكم الملكي البغيض من الاف الوطنيين ، والمسانق التي صعد عليها الاحرار العراقيون وهم يهتفون بحياة الشعب ويعربون عن ثقتهم بانتصاره ، الى جانب الضحايا الكثيرة التي سقطت في المظاهرات والانتفاضات والسجون ، في شمال العراق وفي جنوبه ، فقد سجلت هذه الاحداث كلها بعمق في ذاكرة الشعب العراقي الذي تعود ان لا ينسى ابدا ضحاياه .

وقد ادركت الاحزاب والقوى الوطنية اخيرا بعد التجارب المريرة التي مرت بالشعب العراقي وبعد ان خاضت جماهير الشعب جنبا الى جنب ، على اختلاف اتجاهاتها السياسية ، معارك مشتركة ادركت هذه الاحزاب والقوى ان لا طريق اتى النصر سوى طريق الائتلاف والاتفاق ، سوى طريق الجبهة الوطنية . . وهكذا انبثقت في اوائل عام ١٩٥٧ جبهة الاتحاد الوطني جامعة تحست لوائها القومي والديمقراطي والشيعيين من عرب واكراد ، وتعلقت بها آمال الشعب كله . فلال مرة في تاريخ العراق الحديث تجتمع القوى الوطنية كلها واضحة اهدافا موحدة مشتركة نضالها بيان الجبهة الاولى ، مصممة على العمل يدا واحدة للاطاحة بالحكم الرجعي العميل . لقد كان الدرس بليفا وكانت نتيجته رائعة . . فقد بدت في الافق رغم الكابوس انذي كان يجثم على صدر العراق ، تباشير الفجر المنتظر . . وفي اقل من ثلاث ساعات من يوم الرابع عشر من تموز انهار الحكم الملكي الرجعي وتداعت اركانه دون ان يستطيع ابداء اية مقاومة تحت قبضة الشعب الموحدة وجيشه الباسل . وما كان لهذه النتيجة الرائعة ان تتحقق لولا ائتلاف القلوب وتعاقد الخناصر ، لولا رص الصفوف وتوحيد الاهداف والعمل المشترك تحت لواء جبهة الاتحاد الوطني . وليس ادل على دور الجبهة في قيام ثورة الرابع عشر من تموز من ان حكومة الثورة الاولى كانت تمثل جميع اطراف الجبهة تقريبا . .

ولكن ما اسرع ما نسيت دروس التاريخ القريب . . وما اسرع ما تنكر المسؤولون من رسميين وغير رسميين لجبهة الاتحاد الوطني واداروا ظهورهم نحوها ، فتفككت عراها وتشتتت صفوفها المتراسة وارتخت قبضتها الموحدة وتداعى صرحها الشامخ ، وابتدأت الاضواء الوهاجة التي كانت تنير طريق المستقبل تخفت وتتضائل ، وبدأ الضباب يغمر الامل المشرقة التي كانت واضحة في الافق . . وساعد على كل ذلك عملاء الاستعمار وايتام المهد الرجعي المباد الذين بدأوا يندسون بين الصفوف وفيها ليزيدوها تفككا وبعدا عن بعضها البعض . . كما ساعد على ذلك الحكم الفردي الذي توهم ان لا بقاء له دون فريق الصفوف . ثم تلاحت الاحداث الدامية في العراق العزيز ، وتنكر رفاق النضال المشترك بالامس لبعضهم البعض وتراشقوا بالسهام ، وعملاء

اعتقد ان المقال الذي نشره الدكتور سهيل ادريس فسي العدد الثامن من مجلة الادب لهذا العام يطرح مجموعة من القضايا الهامة جدية بان تكون موضع مناقشة صريحة مخلص من قبل المثقفين العرب . . ولكن رغم خطورة هذه القضايا فان تحقيق ما دعا اليه الدكتور سهيل وهو « لقاء الثورات » يتطلب معالجة جملة من المشاكل الهامة لا سبيل الى هذا « اللقاء » دون حلها . والوصول الى حل سياسي للمشاكل القائمة يتطلب تهيئة فكرية واعدادا نفسيا يجب ان يساهم في ايجادها قبل غيرهم الكتاب والمفكرون بمناقشة موضوعية بناءة تهدف الى توحيد صفوف الحركة التقدمية لا اتى تحطيمها وتفتيتها . وتبدو ضرورة هذه المناقشة في الوقت الحاضر نتيجة لاحتدام ضرام المعركة ضد الاستعمار والرجعية ووجود ضرورة ملحة لتهيئة جميع القوى وتهيئة كل الامكانيات للانتصار في هذه المعركة . ولا حاجة للقول بان مثل هذا الحوار يجب ان يتسم بمنتهى الصراحة والموضوعية ليؤتي ثماره ويحقق وحدة فكرية واتفاقا مبدئيا حول المشاكل التي تقف في طريق « لقاء الثورات » .

ومن الطبيعي ان من السذاجة الطموح الى اتفاق تام حول جميع الجوانب النظرية والتطبيقية للمشاكل القائمة ، ولكن الامر الذي لا شك فيه ان الظروف التي مرت بالبلاد العربية والتجارب التي خاضتها حركة التحرر العربي قد قربت كثيرا من وجهات النظر وكشفت كثيرا من الاخطاء واوضحت الاهداف الاتية التي تقتضيها المرحلة التي يمر بها المجتمع العربي اليوم . . مرحلة الكفاح ضد الامبريالية والرجعية ووضع الاسس الثابتة للسير في طريق الاشتراكية وهي الحل الوحيد لازمة التخلف والظلم الاجتماعي اللذين تعاني منهما الشعوب العربية في الوقت الحاضر . ولعل هذا هو المنطلق الحقيقي للقاء الثورات الذي تحدث عنه الدكتور سهيل . . انه يعني امكانية بسل وضرورة تكاتف الحركات الثورية في الوطن العربي وتعاونها الوثيق لتحقيق هدفها المشترك وهو سحق الرجعية واقامة اسس المجتمع الاشتراكي المنشود . تحدث الدكتور سهيل ادريس عن « لقاء الثورات » ، وهو لا شك يعني لقاء الحركات الثورية في العالم العربي عموما ، تلك التي نجحت منها على وجه الخصوص ، كتورة ٢٣ يوليو وثورة ١٤ تموز والثورتين الجزائرية واليمنية .

الا ان طريق لقاء هذه الثورات يجب ان يمر حتما بمرحلة تسبقه - ان اريد له النجاح - وهي مرحلة رص صفوف كل من هذه الثورات وتنقيتها واستيعابها تقواها الحقيقية وحشدتها لجميع القوى التقدمية في البلاد ودخولها مشتركة المعركة ضد العدو المشترك . وتحقيق هذه المرحلة الخطيرة يقع طبعا وقبل كل شيء على عاتق القوى التقدمية في داخل كل قطر من الاقطار العربية سواء منها المتحررة ام غير المتحررة ، وذلك بالاسلوب والشكل الذي ينسجم وظروفها الموضوعية ، ولكن ذلك لا يقلل من مسؤولية القوى التقدمية في ابلاد العربية الاخرى في دعم هذه الجهود واسنادها لا سيما وان المعركة واحدة والعدو مشترك ، وان تحقيق وحدة القوى التقدمية في ابلاد العربية رهن بتحقيق وحدة هذه القوى في كل من البلدان العربية . . فالامر اذن يهم الجميع ، ومن واجب جميع التقدميين العرب في كافة انحاء الوطن العربي ان يهيئوا له ويسموا من اجل تحقيقه .

على ان ذلك لا يعني باني حال من الاحوال فرضي شكل واحد من وحدة القوى التقدمية الثورية على جميع البلدان العربية ، مهما كان هذا الحل مرغوبا فيه من الناحية النظرية . . اذ ان أي حل لا يمكن ان يكون واقعا وناجحا ما لم يأخذ بنظر الاعتبار الظروف الموضوعية القائمة

الى الامام . وسيلتحق بالركب من يلحق ويتخلف عنه من يتخلف ، ولكنه سيصل دون شك الى هدفه ويحقق غرضه . ان مجرد الادعاء بتمثيل الجماهير والنحدث اعباطا باسمها ، او حتى الاستيلاء على الحكم بالقوة لن يكفي وحده لاجراء اية قاعدة شرعية للحكم ، ولن يكون الا غفلة وتجاهلا لتوضع الحقيقي في العراق ، ولن يهيء الجو الا للرجعية والاستعمار لكي تعود بشكل او باخر للقبض على خناق العراق ، وابعاده عن الركب العربي المتحرر . والى ان ينتهي للشعب العراقي ان يعرب عن رأيه ويقرر مصيره بنفسه ويضع ثقته في هذا الجانب او ذاك بحرية تامة ، فان السبيل الوحيد نحو وحدة وطنية رصينة هو سبيل التآلف والاتفاق في جبهة وطنية متينة للقوى التقدمية ، عربا واكرادا ، نأخذ على عاتقها ضرب الرجعية والاستعمار وتهيئة الظروف للانظمة للشعب العراقي لكي يقرر مصيره بنفسه .

ان لقاء الثورات الذي دعا اليه الدكتور سهيل ادريس لا يمكن ان يكون حقيقة واقعة الا اذا سارت كل ثورة في طريقها وحقت اهدافها . ولن نستطيع اية ثورة ذلك الا بتجميع قواها ورص صفوف انصارها . فمن هنا يجب ان تبدأ . ومن اجل هذا الهدف يجب ان يسعى المثقفون العرب . .

صلاح خالص

حول « الجزائر والقومية العربية »

بقلم الدكتور ابو القاسم سعد الله

ثلاث اتهامات وجهها الي الاستاذ عبد الجليل حسن في تعليقه على مقالتي « الجزائر والقومية العربية » (١) . (٢) انني ذكرت « كثيرا من القضايا غير الصحيحة » مثل زعمي بان الجزائر كانت اول جزء من الوطن العربي يتعرض للخطر الاجنبي واهمالي للحملة الفرنسية على مصر والشام . (ب) انني كنت « كمن يصوب السهام في الهواء » لانني لم اذكر اسماء المؤرخين الذين اهلوا دور الجزائر فسي بناء القومية العربية . (ج) ان دبطي حركة القومية العربية بالجزائر فيه « نزعة

صدر حديثا :

الذين لا يكونون

قصص

بقلم :

عائده مطرعي ادريس

منشورات دار الاداب

٢٠٠ ق.ل

الرجعية والاستعمار بينهم يزيدون النار ضراما والاحقاد جذوة . . . واختلط الحق بالباطل ، وامتزج التصديق بالكذب ، وتداخلت صيحات الاخلاص بصراخ المهرجين والدعاة ، وسالت اندماء غزيرة على ارضه الطبية . . لا دماء اعدائه من مستعمرين ورجعيين وانما دماء ابنائه المخلصين في الشمال والجنوب . ولم يستفد من ذلك كله سوى الاستعمار والرجعية اللذين وفقا لعراق تموز بالمرصاد يتربصان بسفه الدوائر ويتحينان الفرص للاجهاز عليه بمد أن تشغله الجراح ويؤدي به الاعياء . فمن المسؤول عن كل ذلك ؟ - سؤال يكثر ترداده على الافواه وتتباين الاجابات عليه . . وفي خضم زأخر من اثباتهم والتهم والتعصب الاعمى غرفت التحقيقة تحت لجم الدعاية المضللة السوداء . . فلتترك للتاريخ اذن الاجابة عن هذا السؤال ، ولتحاول كل قوة سياسية تشمر بالمسؤولية ان تدرس مواقفها وتتعرف على اخطائها ، وتسلك الطريق الذي يجنبها هذه الاخطاء ويقودها الى تحقيق اهداف الحركة التقدمية الثورية ، ولتستخلص من كل ذلك درسا للمستقبل . . درسا نحن في اشد الحاجة اليه . . درسا يضمن لنا حسن العاقبة ويجنبنا سوء المصير .

وهذا الدرس - كما اعتقد - اصبح واضحا مفهوما يفرض نفسه فرضا على الاسماع والابصار . ففي العراق - كما في غيره من بلاد العرب - معسكران : معسكر الاستعمار والرجعية ، ومعسكر الشعب ، لا سبيل لتعايشهما معا بأي حال من الاحوال ، كما اكد ذلك الدكتور سهيل ادريس - فالاول معسكر البقي والفساد والاستغلال والمجودية والفقر والتخلف . . والثاني معسكر الخير والعدالة الاجتماعية والحرية والتقدم . . واذا اريد ثورة تموز ان تنتصر وللعراق ان يسير في الركب العربي المتحرر فلا بد من انتصار معسكر الشعب ، لا بد من القضاء على الاستعمار والرجعية في العراق . . ولن يمكن تحقيق ذلك الا بطريق واحد لا بديل له . . هو وحدة قوى الخير ، وحدة قوى التقدم، وحدة القوى الوطنية المعادية للاستعمار والرجعية ، والوقوف بحزم تجاه الاستعمار والرجعية واعوانهما وعدم السماح لهما بالتسلل الى المراكز الحساسة في حياة الشعب والسيطرة على مقدراته .

ان الاصوات التي تتعالى في داخل العراق وخارجه عن تحقيق ذلك ابتداء من الصفر وابتداء تنظيم جديد يتجاهل كل ما هو قائم فعلا ، انما تعكس - مهما كانت مخلصه - جهلا بالوضع في العراق وعدم ادراك لسير العملية التاريخية فيه ، بل وانكارا لثورة الرابع عشر من تموز نفسها . ان اي عهد او حقبة تاريخية لا يمكن ان يبدأ من الصفر . . فلنقيم طابعا جديدا في بناء قائم لا بد من النظر الى اسسه وطوابقه السابقة واقامته عليها . . والمركة ضد الاستعمار والرجعية لم تبدأ اليوم ، بل بدأت منذ ان حشر الاستعمار انفه في شؤون العراق . . وقد مرت هذه المركة بمراحل متعددة سجلت فيها صفحات مشرقة ، وساهمت فيها قوى عديدة صمدت واستبسلت فعمقت بذلك جذورها بين جماهير الشعب ، وكانت نتيجة كل ذلك قيام ثورة الرابع عشر من تموز . . صحيح ان هناك قوى جديدة تنمو باستمرار ، الا ان القوة السياسية الشعبية لا تخلق ببيان او باجازة رسمية ، وانما تتطور وتنمو عبر الكفاح المرير والتجارب الفزيرة والمحن الشداد خلال سنين طويلة من العمل المرهق الشاق في سبيل الشعب ، وهذا الكفاح الشاق الطويل هو الذي يعطيها خصائصها وصفاتها الوطنية ، لا شعاراتها وادعاءاتها وبياناتها . ان التصور بان من الممكن محو ماضي الحركة الوطنية في العراق وتجاهله بيسر وهم لا يجلب الا الخيبة والفشل ، ولن يؤدي الا الى تقديرات خاطئة تعود بافدح الاضرار على البلاد . . يجب ان نبدأ من حيث وقفنا ، فقد حققت ثورة الرابع عشر من تموز انتصارها الرائع بفضل تكاتف القوى الوطنية في جبهتها الموحدة . . وقد تمشرت هذه الثورة وكبت حين تفككت الجبهة الوطنية وتكرر اطرافها لبعضهم البعض - لذلك فليس هناك من سبيل للاستمرار في طريق الثورة سوى اعادة رص الصفوف وتوحيد جميع القوى الوطنية دون استثناء وفي مقدمتها تلك التي اسهمت في خلق ثورة الرابع عشر من تموز ، والسير

اقليمية» . واذا شكر الاستاذ حسن على تعليقه ، احب ان ابدى عليه بعض الملاحظات .

(١) لقد كنت واعيا لقضية الحملة الفرنسية على مصر والشام حين اكدت بان الجزائر كانت اول جزء من الوطن العربي يتعرض للخطر الاجنبي ، غير انني لم اكن اتحدث عن الاحداث التاريخية في حد ذاتها ولكن عن رد الفعل القومي وعلاقته بالحدث التاريخي . ومن هنا كتبت في الفقرة الثانية من المقال ما يلي « ان قومية امة هي اساسا رد فعل ضد خطر اجنبي » وذلك قبل ان اكتب الجملة التي نقلها الاستاذ حسن وهي « ان الجزائر كانت اول جزء من الوطن العربي يتعرض لمثل هذا الخطر الاجنبي » . ولا ادري لماذا اهمل الاستاذ الملقق الجملة الاولى واكتفي بايراد الثانية رغم وضوح التسلسل المنطقي بينهما .

وما دامت القضية هي قبل وبعد كل شيء قضية مختوى قومي للحدث التاريخي فلا نستطيع ان ننزع الحملة الفرنسية على مصر والشام والاحتلال الفرنسي للجزائر في درجة واحدة ، وذلك للاعتبارات الآتية : (١) ان الاول (الحملة) كانت خطرا مؤقتا غير مباشر سرعان ما زال بينما كان الثاني (الاحتلال) خطرا دائما ومباشرا . (٢) ان فشل الحملة قد ادى بالضرورة الى فشل اهدافها ، وبالتالي ضالة مفعولها على الكيان القومي . اما نجاح الاحتلال فقد ادى حتما الى تحقيق اهدافه وهي خلع سيادة ، وانتهاك حضارة (لغة ، دين ، تقاليد) ، وتشريد شعب ، واغتصاب ارض ، وبالتالي ادى الى رد فعل قومي . (٣) ان الحملة كانت في الحقيقة (على الاقل بناء على المصادر الموجودة) موجهة نحو مصر والشام لا باعتبارهما كيانا مستقلا قوميا ، ولكن باعتبارهما مسرحا للسياسة اتدولية المتنازعة في ذلك الوقت . فالخضومة كانت اساسا بين الفرنسيين من ناحية وبين الانكليز والعثمانيين من ناحية اخرى ولست بين الفرنسيين والعرب هكذا . (٤) ان مقاومة الشعب العربي في مصر والشام للحملة كانت جزءا من الاستراتيجية التي وضعتها الانكليز وحلفاؤهم العثمانيون للقضاء على عدوهم ، ولم تكن « رد فعل قومي ضد خطر اجنبي » كما كان الحال بالنسبة للجزائر . ولو كان عرب مصر والشام يقاومون الحملة في ذلك الوقت باعتبارها خطرا اجنيا لشملت مقاومتهم الانكليز والعثمانيين ايضا إذ ان كلهم كانوا « اجانب » حسب المفهوم القومي . (٥) من الممكن القول بان موقف عرب مصر والشام اذ ذاك كان يشبه موقف العرب الذين حاربوا مع او ضد احد المسكرين المتنازعين خلال الحريين العالميتين دون ان تكون لهم مصلحة مباشرة في الحرب نفسها . اما مقاومة الشعب العربي في الجزائر للاحتلال الفرنسي فقد كانت صراعا بين قوتين متناقضتين في كل شيء دون تدخل او وجود اية قوة ثالثة في الموضوع . ومعنى ذلك ان المقاومة هنا كانت دفاعا ذاتيا وتلقائيا عن الكيان القومي الذي كان حقا مهددا بالخطر . ولذلك قلنا ان رد الفعل الذي قام به عرب الجزائر عندئذ كان الاول من نوعه وانه كان يمثل نقطة الانطلاق القومي في تاريخ العرب الحديث .

(ب) ليس عندي ما اضيفه بخصوص هذه النقطة . فما ازال اعتقد ، الى ان تظهر حجة جديدة ، بان « كل » مؤرخي القومية العربية ، من عرب واجانب ، قد اهملوا دور الجزائر في تشييد القومية العربية في الفترة التي تناولتها ، وذلك لاعتبارات تاريخية وسياسية ليس هنا محل سردها . وقد كنت اود ان لو ارشدني الاستاذ حسن الى مؤرخ واحد يخالفني في رأيي ، بدل ان يسألني ان اذكر له هؤلاء المؤرخين . واحب ان اؤكد له بانني مستعد ان اراجع عن نظرتي اذا ظهر ما ينقضها تاريخيا وعلميا .

غير ان هناك توصيفا لا بد من ايراده بخصوص هذه النقطة . ان حديثي كان عن « دور » الجزائر في حركة القومية العربية وليس عن « كفاحها » كما فهم الاستاذ الملقق . ولا شك ان هناك فرقا بين التناولين . فقد عبت على مؤرخي القومية العربية اعمال الدور القومي الذي قام به عرب الجزائر . اما موقفهم من كفاح الجزائريين السياسي والعسكري فلم اتعرض له لعلمي ان المستعمرين انفسهم قد تناولوه

باطناب . واذا فقد كنت اتحدث عن قضية واحدة هي قضية التاريخ للقومية العربية وعلاقة الجزائر بها ، وعن فترة معينة وهي من الاحتلال (١٨٣٠) الى نفي الامير عبد القادر (١٨٤٧) (٢) .

(ج) اما بخصوص اتهامي بالنزعة الاقليمية فلا اريد ان اخوض فيه باكثر من هاتين الملاحظتين : (١) في اول المقال « الجزائر والقومية العربية » يجد القارئ السببين اللذين دفعاني لكتابته ، احدهما « النزعة الفربية التي تزوج الان في الجزائر لافلمة الثورة » . ومن الغريب ان الاستاذ الملقق قد تفاضى عن هذا رغم انه من الواضح ان المقال في حد ذاته كان هجوما على الاقليمية التي ما تزال تعيش في عقول بعض الجزائريين . (٢) حين القيت موضوع المقال كمحاضرة في جامعة الجزائر خرج الاقليميون ينعونني « بالقومية » و « الشرقية » و « البعثية » وغير ذلك من العبارات التي لها مدلولاتها الخاصة عند هؤلاء ، وكلها تعني انني لم اكن ، على الاقل في نظرهم ، اقليميا .

فاذا كانت محاولة تصحيح خطأ تاريخي تعني فسي نفس الوقت « الاقليمية » عند البعض و « القومية » عند الآخرين ، فيا ضيععة الحقيقة ! ويا ويح اهلها !

ابو القاسم سعد الله

(١) انظر المقال في « الاداب » (تموز ، ١٩٦٦) ، والتعليق في نفس المصدر (اب ، ١٩٦٦) .
(٢) وقع خطأ مطبعي في بعض التواريخ التي اشتمل عليها مقال « الجزائر والقومية العربية » . واذا كان تاريخ احتلال الجزائر لا يغيب عن القارئ قلتي احب ان اشير الى ان حمدان خوجة قد قدم مذكراته سنة ١٨٣٣ وليس ١٨٤٤ .

((منشود))

★★★

ضحكت له الدنيا في حداته ، ثم ذاق طعم الالم حين فقد والده . اقام فترة في بيروت ، فاختلط بالحياة الاجتماعية ، وعرف من اعيبها واطوارها ما ترك في نفسه اعمق الاثر : احب ، وخاب ، وتمذب ، وصبر ، ومرت به حوادث غنية بالمبر ، فعاد الى بلاد جليل ، مسقط رأسه ، وفي نفسه خضم من الهموم . غير ان القدر كان له بالمرصاد ، يعد لقلبه المتالم وفكره المشرذم مساسي جديدة . فهل اعتبر الالم افضل مدرسة في الحياة ؟ وهل تعلم من الكوارث كيف يجالد صروف الحدثان ؟

هذا ما يجدر بك ان تعرفه في قصة منشود لنسيب عازار ، وهي مستمدة من صميم الحياة اللبنانية ، وقد اجاد المؤلف في سرد الحوادث ، وتصوير الاخلاق ، وابرار خصائص الاشخاص ، بأسلوب سهل المأخذ مشرق البيان ، فاطلب هذه الرواية من دار المكشوف بيروت ، ص.ب. : ٥٨١

النشاط الثقافي في الوطن العربي

لبنان

الاستعداد لمؤتمر بيروت

يستعد المثقفون في لبنان لانعقاد المؤتمر الثالث لكتاب آسيا وأفريقيا في بيروت ، في شهر شباط او اذار القادم ١٩٦٧ .

وقد دعت اللجنة التحضيرية اللبنانية للمؤتمر الى جلسة واسعة دعي اليها عدد كبير من الادباء اللبنانيين وعقدت في قاعة جمعية اصدقاء الكتاب يوم الثلاثاء في ١٨ تشرين الاول الحالي .

وفي هذا الاجتماع عرض الدكتور سهيل ادريس المراحل التي تم في نهايتها اقرار عقد المؤتمر في بيروت ، فتحدث عن اقتراح المكتب الدائم الذي عقد في القاهرة في ١٩ حزيران الماضي ، ثم عن انعقاد اللجنة التنفيذية لمؤتمر كتاب آسيا وأفريقيا في مدينة باكو بالاتحاد السوفياتي واقرارها اقتراح المكتب الدائم ، هذا الاقتراح الذي وافق الوفد اللبناني الى مؤتمر باكو على مضمونه بصورة مبدئية . وقد كتب الاستاذ يوسف السباعي السكرتير العام للمؤتمر رسالة الى الاستاذ كمال جنبلاط رئيس اللجنة اللبنانية لتضامن الشعوب الاسيوية والافريقية يبلغه رسميا قرار المكتب بعقد المؤتمر في بيروت ، فاجاب الاستاذ جنبلاط برسالة بعث بها الى السكرتير العام يعلن فيها موافقة لجنة التضامن على انعقاد المؤتمر في بيروت ، وقد تضمنت الرسالة ملاحظتين : احدهما حرص اللجنة اللبنانية على الا يكون انعقاد المؤتمر في لبنان عنصرا من عناصر توسيع شقة الخلاف بين شعوب آسيا وأفريقيا ، بل على العكس يعني اللجنة ان يكون انعقاد هذا المؤتمر سببا في ازالة اسباب الخلاف والعودة الى روح ميثاق التضامن الحقيقية ، وهي لذلك حريصة على ان يدعى للمؤتمر جميع اعضاء منظمة التضامن بلا استثناء .

اما الملاحظة الثانية التي وردت في جواب الاستاذ جنبلاط الى المكتب الدائم في القاهرة فهي ضرورة وضع

امكانيات المؤتمر تحت تصرف اللجنة التحضيرية في لبنان ، لعدم توفر الامكانيات الحقيقية لدى لجنة التضامن اللبنانية .

وقد انتدبت لجنة التضامن لتمثيلها في اللجنة التحضيرية التي تقرر عقدها في القاهرة في اواخر اكتوبر الحالي كلا من الاساتذة الدكتور سهيل ادريس وحسين مروة وادونيس وكامل العبد الله .

وفي هذا الاجتماع التمهيدي للجنة التحضيرية اللبنانية ، قدم عدد من الادباء اللبنانيين اقتراحاتهم حول المؤتمر ، وسيحمل هذه الاقتراحات الوفد اللبناني الى المؤتمر التحضيري في القاهرة .

شعر

من منشورات دار الاداب

| ق . ل | الاعاصر | وجدتها |
|-------|---------------------|------------------------------|
| ٢٥٠ | للشاعر القروي | وحدني مع الايام |
| ٣٠٠ | لفدوى طوقان | اعطنا حبا |
| ٣٠٠ | » » | |
| ٢٥٠ | » » | |
| ٣٠٠ | لعبد الباسط الصوفي | ايات ريفية |
| ٢٠٠ | لفواز عيد | في شمسي دوار |
| ٢٠٠ | لهلال ناجي | الفجر آت يا عراق |
| ٢٠٠ | لعبدان الراوي | المشاقق والسلام |
| ٢٠٠ | لخالد الشواف | حناء وغناء |
| ٢٠٠ | لحمد الفيتوري | عاشق من افريقيا |
| ٢٥٠ | لصلاح عبد الصبور | احلام الفارس القديم |
| ٢٥٠ | لصلاح عبد الصبور | اقول لكم |
| ٢٠٠ | لعين بسيسو | فلسطين في القلب |
| ٢٠٠ | لحسن النجمي | كلمات فلسطينية |
| ٣٠٠ | للدكتور خليل حاوي | بيادر الجوع |
| ٢٥٠ | لعبد الوهاب البياتي | سفر الفقر والثورة |
| | | الناس في بلادي (ط . جديدة) |
| ٢٥٠ | لصلاح عبد الصبور | |

فلسطين

مؤتمر الكتاب الفلسطيني

منها ، وترميم الجزء الثالث المتضرر .
ومن نفس هذه الرؤية ندرك لماذا تدعو « المنظمة » الان لمؤتمر
لادباء فلسطين ، وتدعو - عاملة - لانبثاق رابطة الكتاب الفلسطينيين ،
فقضية إيجاد كوادر متخصصة فنية وأدبية ونقابية ونسائية وطلابية
هي من اهم المعالم التي تحدد اتجاه المنظمة ، اسلوب عملها ، وطريقة
نصورها لمعركة المصير .

وانعقاد مؤتمر لكتاب فلسطين - اولاً - حدث ضخيم وكبير ، ذلك
انه ولاول مرة في حياة الشعب الفلسطيني الحضارية ، تلتقي صفوة
مفكره وكتابه المشتتين ، في مؤتمر ، أي تلتقي جوانب الضمير والعقل
الفلسطيني بكل ما فيهما من أيقاع الحياة الفلسطينية : كلمة ونية ،
وفكرة متناضلة ونفمة ملتزمة ، وصورة نابضة بالشوق واللهفة والامل .
ولان المؤتمر حدث - وهذا حق - فانه ينبغي ان يكون في العلم ان
المطلوب من هذا المؤتمر - كنتيجة - شيء في مستوى الحدث ، أي شيء
بمستوى انظرة المتعاطفة التي يجذب بها المثقفون الفلسطينيون الثوريون
على مثل هذا المؤتمر ، وبمستوى تطلع الشعب الفلسطيني ورجائه في
قادة الرأي والفكر والفن فيه .

ولا يجوز - مع هذا - ان يكون المؤتمر شكلاً من اشكال اللقاءات
الفلسطينية الواجبة ، ولا أن يخرج برسالة محدودة التأثير ، ولا ان
يجتمع بدون خطة أو بلا هدف .

واذا عقينا على هذه المبادئ الثلاثة فاننا نوضح انه قد حان لاي
مؤتمر فلسطيني يعقد الان او غدا أن يتجاوز عقد الماضي الفلسطيني
والعربي ورواسبهما ، وان ينفض عن النفس الفلسطينية غبار الانكسار
والضباب والعادية .

وفيما لو كان الماضي القريب - أي الماضي الذي ولدت خلاله
منظمة التحرير الفلسطينية - قد سمح بان تقوم بعض المؤتمرات
الفلسطينية بشكل اعتيادي ، او بشكل لم ينسخ آثار الماضي او يلغها
او يخف من اعينها عن الظهور الفلسطيني ، فان الحاضر لا يسمح بذلك ،
وكذلك المستقبل .

فالماضي القريب قد سمح بمثل هذا النوع من اللقاءات لان طبيعة
الميلاد لمنظمة التحرير الفلسطينية كانت عسيرة ، وبالتالي كان مجرد
التجمع النوعي أو التكمي الفلسطيني يعني شيئاً ضخماً ومؤثراً وسط
ظروف التششت .

اما الان فقد فقدت الاجتماعات النوعية او الكمية مفعولها وتأثيرها
- في حسابنا - فيما لو كان غرض هذه الاجتماعات التجمع الانسي
المرهون بوقت انعقاد المؤتمر . والمطلوب الان هو التجمع الثابت المنسجم
مع مطالب الحياة الفلسطينية الجديدة أي مطالب التحرير .

ومن هذه الزاوية ينبغي ان تكون النظرة السى مؤتمر الادباء
الفلسطينيين العتيد . . نظرة من يريد ان يشارك في المؤتمر ، ونظرة من
دعا باسم المنظمة الى هذا المؤتمر ، ونظرة قادة المنظمة انفسهم الذين
نرجو الا يفوت واحدا منهم المعنى الجليل الذي يتضمنه مثل هذا المبدأ .
واذا فات جانباً من المؤمرين العتيدين حقيقة اهداف المؤتمر -
وهذه الزاوية بالذات - فانه لا ينبغي بانه حان ان يفوت ذلك الذين
لهم شرف توجيه الدعوة باسم منظمة التحرير الفلسطينية ، لانه فيما
لو حدثت اخطاء نتيجة عدم التروي والتبصر ، أو عدم إيجاد النظرة
المسبقة فان الخطأ سيكون عواقبه على لون من ألوان العمل الفلسطيني،
مثلاً تكون عواقبه ومسؤوليته مردودة على الذبسن شرفهم شعبيهم

يعقد في ٢٩ نوفمبر (تشرين الثاني) القادم مؤتمر للكتاب
الفلسطينيين في غزة . وقد تشكلت لجنة تحضيرية للمؤتمر مؤلفة من
الاماتة : الشاعره ابي سلمى ، الدكتور اسحاق موسى الحسيني ،
خيرى حماد . يوسف الخطيب ، فدوى طوقان ، محمود انشيرة ، سميرة
عزام ، معين يسيسو ، غسان كنفاني ، هارون هاشم رشيد .
وهذه كلمة عن المؤتمر تعبر عن رأي كاتبها .

خلال النكبة تهدمت كافة مؤسساتنا الفلسطينية ، الجماهيرية
والفكرية والحضارية .

وفي فترة الذهول والضياع كادت معالم هذه المؤسسات ان تذوب
في حماة الياس والتردد والعقبات .

وكان من الطبيعي ان تتعهد منظمة التحرير الفلسطينية ، وهي
قائدة مسيرة الشعب الفلسطيني النضالية ، بناء هذه المؤسسات وفق
اسس جديدة تتفق مع روح المرحلة الراهنة والقادمة .
وعلى هذا الاساس - نرى - لماذا اهتمت منظمة التحرير وما تزال
بتشييد الاتحادات والنقابات والروابط الفلسطينية وصيانة البعض الآخر

مستقبل الانسان

معضلة فيتنام تهدد بنشوب حرب عالمية . والحرب اليوم لم
تعد مقتصرة على الجيوش ، بل اصبحت تشمل جميع حقول نشاط
الامر . فما الذي ضجهم بهذا المقدار ، ووسع نطاقها الى هذا الحد؟
الثورة الصناعية ، والثورة العلمية . فمستقبل الحرب يعني حتما
مصير الانسان ، لا مصير دول معينة او منطقة محدودة .

هذه القضية الخطيرة تواجه عصرنا اليوم وتتطلب حلاً سلمياً
ينقذ البشرية من الفناء ، فما هو هذا الحل ؟ أيجوز ان نؤمن بالقضاء
والقدر ، وباحتمية دمار العالم ؟

من المفروض في الجنس البشري ان يعمل في المستقبل ، كما
فعل في الماضي ، لتوجيه الحياة الى الافضل ، لا الى الاسوأ ،
كيف يتم له ذلك ؟ وما هي عوامل الخلاص ؟

اطلب الاجوبة عن هذه الأسئلة في كتاب . معضلة الحرب
ومصير الانسان
تأليف ولتر ملس ، من منشورات
دار المكشوف ، بيروت ، ص.ب. : ٥٨١

الفلسطيني يحمل الامانة ، ولم يتحملوها تقصيرا او اهمالا .
ومن مثل هذه النظرة يمكن ان نستطرد فيما يتعلق بالمبدأ الثاني
والفائل أنه لا يجوز مثل هذا المؤتمر - اندي يشمل الصفوة المختارة من
العقول الفلسطينية - ان يخرج برسالة محدودة التأثير .

والكلام في هذا المبدأ قد يتناول وقتنا طويلا ولكننا نؤثر الاجاز
فيه الى « عناوين » قد تعني بعضاً مما نريد تبليغه - امانة وواجبا - .
ان قضية شعب فلسطين - اي قضية الامة العربية كلها ولا فرق
في حسابنا بين التمييزين - هي ملحمة الاندحار والذلة ، وهي ملحمة
الامل والبشرى ، وملحمة النصر والفخر والعزة العتيدة .
وما ينبغي ان يحدث - مع هذا - ان تخرج قياسات فنية وادبية
نسجم مع طبيعة هذه الراحل .

والسؤال : اين هذه القياسات الفنية ؟ وبالتالي ما دور المؤتمرين
في الدعوة الى مثلها ؟ وما هو دور المؤتمر في ايجاد النطلع لميلادها ،
وجعل نفسه ارهاصا لخراجها حية نابضة ؟

وفي باب هذا السؤال ، ندرج ايضا الدعوة الى ان يغني الاديب
الفلسطيني للمستقبل ، وان يهجر الماضي والفرق فسي وحله الاسود ،
وان يكون القلم بيده مسدسا . . اي سلاحا في نفس مستوى المواصفات
التي يطلبها شعب العودة من جندي التحرير ، وان يحاول - ما استطاع
- هن الضمير الانساني بلا فجع ، وان يلامس بقصة المأساة عواطف
البشر اينما كانوا بلا دموع او ذلة . وان يعايش - مع كل هذا - بفلمه
فضايا شعبه في الهاجر العربية واينما حل بهم الترحال : في غربة
العمل والضمير او غربة الارض والمهج . مثلما يظهر اشرافه السعي
في شبابهم ، واشرافه الصمود في شيوخهم ، واشرافه الصبر والامل
في نساءهم .

ونمة فضايا كثيرة يحفل بها الواقع الفلسطيني : حاضرا ينبغي
بالتحضر ، وبورة تستشرف المستقبل . . فإين المؤتمر العتيد من هذه
الفضايا لا واين تأثيره فيها وفي سواها ؟

فاذا لم يكن من رسالة المؤتمر مثل هذا التطلع المجيد ، - ولا
أخال شعب القضية الفلسطينية عافرا عن انقطاع - فهم اكثر تطلعا من
ذلك - فان المؤتمر القادم سيكون وللأسف تجميعا رفويا يحتفي باللقاء
والسلامات - كل سنة وانتم طيبون - وهذا ما لا ينبغي ان يكون لان
المؤتمر على الاعل يفقد تحت سماء غزة وفي فسي مظلة التحرير
الفلسطينية .

اما القضية الثالثة التي تتعلق بهؤنم الادباء الفلسطينيين القادم
فهو « الخطة والهدف » ، وهي قضية « مبدأ » عامة بالنسبة لاي
مؤتمر ، وهي قضية عامة وخاصة في آن واحد بالنسبة لمؤتمر الكتاب
الفلسطيني :

من حيث العمومية فان اي مؤتمر في العالم لا يقوم الا على تخطيط

اعدته « لجنة تحضيرية » او « هيئة مسؤولة » او « لجنة عامة » او
شيء اشبه بذلك . ولا يقر الخطة انسان فرد . . قد يكلف انسان فرد
بوضع خطة ولكن لجنة مسؤولة هي التي تقر الخطة . . تصنيف اليها
او تنقص منها ، نلغيها او تعدلها ، تصنع ما تراه مناسباً وملئها مع
القرض الذي قام من أجله المؤتمر .

ومن حيث الخصوصية فان مؤتمر الكتاب الفلسطينيين احوج ما
يكون اتي خطة والى تخطيط . . ذلك ان المطلوب من المؤتمر شيء اكثر
مما يطلب من اي مؤتمر من نوعه ، ولان ظروف القضية التي يعقد المؤتمر
في الاساس من اجلها اعسر من كافة القضايا التي تطرح امام امثال
مؤتمراتنا .

وحنى لا يقع المؤتمر فيما لا يجب له المؤتمرين انفسهم ، ولا
المخلصون من المثقفين اثوريين ، ولا الجموع المؤمنة بقيادة منظمة
المحرر ، فانه ينبغي ان يكون في الحساب ان النجاح المطلوب لا يأتي
عفو الخاطر ، ولا في لحظات الارتجال ، وانما هو وليد الخطة المرسومة
الواعية التي يفرها العقل الجماعي وتيس العقل الفردي .

والسؤال مرة ثانية هو : اين المؤتمر من ذلك ؟ هل أعد المسؤولون
« نصورا » لما ينبغي ان يحدث ؟ هل كان في وعيهم اننا قد تجاوزنا
فكرة اللطفة والارتجال ؟

اذا كان في الحساب ذلك - ولا نعتقد حتى الان ان غير ذلك وارد
في ذهن المشرفين المسؤولين - فاننا نبط هؤلاء على ما فعلوه ، ونرفع
صوتنا بالتحية الطيبة لهم ، ونبلغ من على صفحات هذا المنبر
الملتزم اعجابنا وتقديرنا لما جرى .

واذا كان الامر خلاف ذلك - وهو ما نحب ان نستبعده حتى هذه
اللحظة - فاننا نرفع اصبع الاتهام في وجه كل ادب فلسطيني لا يتدارك
الامر ، مثلما نرفعه اولاً في وجه من لم يحسن العهد ، ومن لم يحسن
حمل الامانة والمسؤولية .

ولسنا بحاجة الى التاكيد بان منظمة التحرير الفلسطينية ، وهي
بحفر الطريق وسط اصعب الظروف الانسانية والسياسية تأخذ في
حسابها الفعلي طبيعة المرحلة القادمة ، لا بل ان المنظمة - وهي دلالة
المستقبل الفلسطيني اكثر منها دلالة الحاضر - لا ترضى ولا ينبغي لها
ان ترضى بأي تجمع فلسطيني لا يكون له هدف ، ولا تكون له ارادة
نافذة ، ولا يكون له سعي وجهد في مسيرة التحرير .

ان منظمة التحرير تدعو الآن كافة القدرات العربية الى تكريس
كافة المجهودات والامكانات لصالح التحرير - مادة بشرية وقوى سياسية
وقوى مادية وعسكرية - وهي بهذا الايمان تشمل انصرافات المختلفة
التي نشق عنها ، لانها حرية اكثر من غيرها بان تنهج نهج ادخار القوة
الفلسطينية ، وعدم سبديها فيما لا فائدة فيه .

وعلى هذا فان رعاية « المنظمة » للمؤتمر شيء ينبغي ان يستوي
مع النهج السياسي - وهذا قائم كما وانه ينبغي الا يفاست تصرف اي
انسان غير مسؤول بانه تصرف « المنظمة » .

أحمد سعيد محمديّة

بيروت

في السوق :

مجموعة قصصية جديدة

تأليف

محمد ابو المعاطي ابو النجا

منشورات دار الاداب

الناس والحب

نقد الأبحاث

— تتمة المنشور على الصفحة ١٣ —

هنا هو الموت ؟ » ثم عبارة أخرى : « هاكم الموت يزحف ويمد قبضته إلينا ثم مادية أعدت للفناء » ثم عبارة ثالثة : آلاف يقتلون كل يوم بلا سبب والدنيا بعد ذلك بخير ! إلى آخر هذه العبارات التي تنشرت في الرواية بكثرة والتي تدل — فيما نظن — على أحساس عميق وفاجع في نفس الوقت بمشكلة الموت . وهي ليست مجرد عبارات . أن حادثة السيارة في نهاية الرواية ليست سوى لحن القرار في هذه السيمفونية المؤثرة يلخص ويؤكد ويضبط بشدة على مشكلة الموت . لقد قتل انسان مجهول — لعله يرمز إلى الانسان بوجه عام — قتل نراء وصدفة . وعندما اغمض انيس زكي عينيه نشب في اعماقه السؤال : « ألم يعرف لماذا وكيف قتل ؟ او لماذا وجد ؟ ام انتهى إلى الأبد ؟ وهل تمضي الحياة كان شيئا لم يكن ؟ » .. كيف يمكننا إذن أن نفعل هذا البعد الاساسي في معالجة الرواية ؟ وما عساهما تكون الرواية الفلسفية إذن ان لم تكن تلك التي تتعرض لمثل هذه المشكلات الميتافيزيقية أو المصيرية بالنسبة للانسان ؟!

ثم الجانب الاجتماعي النقدي في الرواية الذي يعطيها بعدا معاصرا في نفس الوقت .. تأمل هذه الأقوال : « كل قلم يكتب عن الاشتراكية على حين تحلم أكثرية الكاتبتين بالافتناء والاثراء وليالي الانس في المصورة » ! .. ثم تعليقا على اعلان « رجب » عن عزمه رفع اجره في الفيلم إلى خمسة آلاف جنيه « انك بذلك تشبت ولاءك للاشتراكية العربية » ! وعندما يسأل انيس زكي « عم عبده » عن المخبرين وهل يراقبون المعلم تاجر الحشيش يجيبه بانهم « يراقبون الفقيسين لا المساطيل » ! . إلى آخر هذه العبارات التي لا تقوم بمثابة « النكات » التي تريح الجو المأساوي الذي تدور فيه الرواية ولا تقوم بمثابة « الموميئات » في اللوحة القاتمة .. وانما تشكل بعدا حقيقيا .. بعدا لا يضمن نغفاته .. والا نكون قد غمطنا الرواية حقها في التعبير عن حالات حقيقية واقعية بأسلوب فني رفيع ..

ان الرواية — كما تصورهما — تراجيديا الصراع ضد « اللعب » الذي هو نتيجة حتمية للشعور الحاد المطلق بالموت . وبإزاء اللعب : ماذا يكون موقف الانسان ؟ هنا يجيب الكاتب الكبير في روايته : في الماضي كان الانسان يواجه اللعب ويخرج منه بتدين ، وهو يواجهه اليوم فكيف يخرج منه ؟ » .. وهذا هو لب الصراع أو لب السؤال الذي يواجهه نجيب محفوظ في روايته كذلك : اتدين ثم نعد له الصدارة في عالمنا . والعلم ؟ ليس كافيا .. ماذا يصنع الانسان ؟ . أنه قد مال في النهاية إلى جانب العلم .. وليست قصة القرد الذي هو « أصل المتاعب » .. واصراة على السير في طريق لا نهاية له إلا تعبيرا عن هذا الميل ... اليس هذا بعدا ثالثا للرواية ...

ان رواية نجيب محفوظ شديدة اتفنى والخصوبة بالأفكار التي ربما لم تكن جديدة حتى بالنسبة لنجيب محفوظ نفسه ، ولكنه هنا يزيد بها تركيزا وتأكيدا وتكثيفا . ولست اعتقد ان المنهج الصالح لمناقشة مثل هذه الأعمال أن نكتفي بتأمل الخطوط العامة التي رسمت بهما الشخصيات .. ولا الحكم الخارجي عليها أو لها .. وانما يكون بالتمق في المغزى الحقيقي للعمل ككل . ثم نتوجه من ذلك إلى مناقشة كل الجزئيات والتفاصيل . ولست ادري لماذا نخشى تأويل الرموز التي وردت بكثرة في الرواية ؟ وطالما أن الكاتب اصلا قد وضع رموزا كثيرة في روايته فهل ترى الناقد يخطئ في توضيحها طالما انه لا يحملها أكثر مما تحتمل ؟ .. انني ادعي ان كل عبارة وردت في هذا العمل لها

وظيفتها الخاصة في الدلالة على مضامين رمزية وإيحائية معينة . واظن اننا لا نفي العمل حقه أن نحن اهتمناها بدافع الحرص على عدم السقوط أو التورط في « المنهج التأويلي » كما دعاه الدكتور القط . والسؤال هو : هل قصد الكاتب الروائي حقا هذا المضمون المعين من عمله ام لا ؟ ولن تجيب على هذا السؤال إلا النصوص وحدها .. ومدى « المنطقية » في تفسيرها وتوضيحها وتكثيفها .. ان المنهج التفسيري .. منهج ضروري في مناقشة مثل هذه الأعمال ذات المصامين الفكرية . ولكنه وحده منهج فاصر بالطبع .. فلا بد ان تكمله مناقشة أجناب الفني .. جانب البناء الروائي .. ورسم الشخصيات .. واللغة .. ونسيج الأحداث .. الخ . حينئذ ربما امكن ان نصل إلى النظرة المتكاملة التي هي جوهر المنهج النقدي الذي نحتاجه في هذه الايام ..

القاهرة

امير اسكندر

نقد القصص

— تتمة المنشور على الصفحة ١٤ —

كله . وهذه المسرحية القصيرة عمل جيد من حيث الشكل وأن كان يعوزه العمق والنضج الفني . وقد كنت افضل لكاتبها ان يطلق عليها اسم « سارقو الاكفان » بدلا من « الجثة » فذلك اقرب إلى موضوعها المحدود الفقير . وربما كان من الافضل أن نحدد في نقاط مركزية بعض ماأخذنا عليها .

اولا موضوع المسرحية موضوع وصفي إلى حد بعيد ، فهي نصف « حالة » الرعب التي تتناوب اثنتين من سارفي الاكفان الذين يعيشون على تلك المهنة فيمضون إلى الجثث الميمة حديثا ليجردوها . من كفنهما ، او بالاحرى حالة الرعب التي سيطرت على احدهما وانتقلت عدواها إلى الثاني حيث نكتشف في النهاية انها مجرد حانة رعب طارئة لا أكثر ..

ثانيا : في المشهد الاول اوحى لنا الكاتب ان الجثة ستلعب دورا في العمل ولكنها سرعان ما اسفرت عن جثة عادية لا يميزها عن بقية الجثث شيء سوى تعاصرها مع حالة الرعب المشار إليها ، وبذلك خيب المؤلف املنا الذي عللنا به في المشهد الاول .

ثالثا : ان الكاتب اعتمد على الاطالة والكرار واللغة الانشائية في وصف « الحالة » النفسية دون أن يقدم أي تطور في الشخصيات سوى تلك المفاجأة الاخيرة وهي ان الذي كان يتحرك في القبر هو القار وليس الجثة نفسها .

رابعا : بسبب « سكونية » الحدث ، وافتقاره إلى المعنى ، جاءت المسرحية باهتة رغم تسلسل الحوار وجويته ، ورغم البراعة في تصوير حالة الرعب .

وفي النهاية أقدم اعتذارا عن الحديث عن الفضة الجميلة المترجمة عن الادب الاميركي « تلج صامت ، تلج سري » ، لانني لا اعرف شيئا عن مؤلفها من ناحية ، ولا استطيع ان اضعه في مكانه ، ولانني من ناحية أخرى أحب ان يكون التركيز أول ما يكون على انتاجنا المحلي . ورغم ذلك فاني استطيع أن اقول بسرعة انها قصة رائعة .

القاهرة

وحيد النقاش